

Université de Montréal

**Segmentation et exclusion des Gitans de Perpignan.  
Émergence d'une élite politique?**

Par

Léon Grimard

Département d'anthropologie

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures et postdoctorales  
en vue de l'obtention du grade de Maître ès sciences (M. Sc.)  
en Anthropologie

août 2011

© Léon Grimard, 2011



Université de Montréal  
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :

Segmentation et exclusion des Gitans de Perpignan.  
Émergence d'une élite politique?

Présenté par :  
Léon Grimard

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Bernard Bernier, président-rapporteur  
Bob White, directeur de recherche  
Jorge Pantaleon, membre du jury



## Résumé

Dans la dernière décennie, une abondante littérature a documenté la situation des Roms d'Europe Centrale et de l'Est, où a émergé une nouvelle élite politiquement activiste. Mais chez les Tsiganes d'Europe de l'Ouest, l'activisme politique d'une élite semblait absent. Cette étude de terrain a été réalisée chez Gitans de Perpignan, à la recherche d'une action et d'une élite politique chez ce groupe, dans le contexte culturel d'une société segmentaire à pouvoir diffus, frappée d'exclusion par la société majoritaire. En effet, je propose que le concept de société segmentaire puisse s'appliquer aux Gitans, et que l'exclusion des Gitans par les *païos* (non Gitans) constitue un déni de la réalité relationnelle des Gitans avec la majorité *païa*. Enfin, l'enquête a révélé la position de «médiateurs culturels» des différents agents qui interviennent entre le monde des Gitans et celui des *païos*. C'est à travers le rôle de «médiateurs culturels» qu'émerge peut-être une élite politique.

**Mots-clés :** Anthropologie sociale et culturelle, anthropologie politique, Gitans, sociétés segmentaires, exclusion, élites, médiateur culturel, minorités, activisme politique

## Abstract

In the last decade, a wealth of literature has documented the situation of Roma living in Central and Eastern Europe, in a context in which there has emerged new elite and new forms of political action. Among Western Europe's Romani, political activism and elites seemed to be absent. This fieldwork has been done with certain types of elites among the Gypsies of Perpignan seeking to encourage political action, in the cultural context of a segmentary society with diffuse power which is faced with various forms of socio-economic exclusion by mainstream society. In this analysis, I suggest that exclusion by the *païos* (non Gypsies) is a denial of the relational reality of the Gypsies with the *païa* majority. Finally, this fieldwork has revealed the position of the cultural brokers, a role played by various agents intervening between Gypsies and non gypsies worlds. I argue that it is through the cultural broker's role that political elite may emerge.

**Keywords:** Social and cultural anthropology, political anthropology, Gypsies, segmentary societies, exclusion, elites, cultural broker, minorities, political activism

# Table des matières

INTRODUCTION.....	1
1. MÉTHODOLOGIE .....	7
2. CADRE THÉORIQUE ET CONCEPTUEL .....	19
3. CONTEXTE HISTORIQUE ET ETHNOLOGIQUE .....	35
4. LA «PRISE DE PAROLE» .....	45
SCOLIE : PERPIGNAN, LE MONDE DES <i>PAÏOS</i> , LE MONDE DES GITANS : LA MÉDIATION..	65
5. MÉDIATEURS <i>PAÏOS</i> : CHAMPS DE MÉDIATION, DISCOURS.....	69
6. MÉDIATEURS GITANS : CHAMPS DE MÉDIATION, DISCOURS .....	96
CONCLUSION.....	109
BIBLIOGRAPHIE.....	113

*À mes amis gitans, Marcel Ville, Jean-Paul  
Caragol, Néné, Mambo, Jojo Soler, Germain  
Soles, Hocine, Julia, Bicente et Chato, qui  
m'ont honoré de leur confiance et de leur  
amitié, moi le païo. À tous les Gitans, les  
Manouches, les Sinti, les Rroms et tous les  
autres groupes Tsiganes, que j'aime comme  
des frères, bien que païo. À tous les exclus de  
ce monde.*



## Remerciements

Je suis redevable à un grand nombre d'être parvenu à cette étape importante de mon parcours académique et personnel : en premier lieu, à mon épouse Diane, qui a appuyé sans réserve et dès le départ ce projet atypique de retourner aux études à 50 ans, et qui m'a toujours soutenu, encouragé et aidé de bien des façons; ensuite, à mon beau-frère Yves et à sa grande générosité, sans qui ce projet de retour aux études n'aurait pas été réalisable financièrement.

Merci aussi à Bob White, qui a été mon mentor depuis la première année du bac. et qui a toujours cru en moi, souvent plus que moi-même. Merci aux autres enseignants du département qui m'ont toujours encouragé et apprécié. Cette appréciation est réciproque.

Merci à mes collaborateurs et collaboratrices, Gitans et *païos*, qui m'ont accordé leur temps sans compter et avec beaucoup de gentillesse, sans qui cette recherche n'aurait pu se faire, et qui ont rendu cette première expérience du terrain de recherche si fabuleuse et enrichissante.

Merci aux habitants des quartiers de La Réal et de St-Jacques, à Perpignan, qui ont permis au *païo* que je suis de vivre parmi eux; je m'y suis senti chez-moi et j'ai aimé vivre parmi vous, quoi qu'aient pu en dire et en penser plusieurs *païos*.

Enfin, un merci souligné à mon tuteur de terrain Jean-Louis Olive, de l'Université de Perpignan Via Domitia, qui m'a généreusement accueilli et s'est mis à ma disposition; il a été pour moi une véritable mine de renseignements sur les Gitans, en plus de me faire profiter de ses nombreux contacts. Mais surtout, Jean-Louis, et sa conjointe Annie, se sont révélés des amis véritables, généreux, réconfortants et accueillants.

*Trois prémices à propos de la culture :*

*aucune n'est statique,*

*aucune n'est imperméable,*

*aucune n'est supérieure.*

*Cela a toujours été, mais ce XXI<sup>e</sup> siècle le confirme.*

*À cet Autre monade qui est en moi.*

*À la mémoire de Leibniz.*

## Introduction

On entend très rarement parler des Tsiganes dans les médias, encore moins ici, au Canada, où je crois bien être un des trois seuls chercheurs, avec une collègue à Toronto et une autre à l'Université du Québec à Montréal, à avoir choisi les Tsiganes comme objet de recherche. Or, l'été 2010 a été le théâtre d'une couverture médiatique soutenue rarement vue, non seulement en Europe, mais même ici, au Québec. La raison : la mise en place et l'exécution en juillet, par l'Élysée d'une politique agressive de démantèlement des campements précaires «illégaux» de réfugiés socioéconomiques rroms d'Europe de l'Est à travers la France, et l'expulsion *manu militari* de ces derniers vers la Roumanie ou la Bulgarie. L'objectif : démanteler trois cent campements de Rroms. Le motif invoqué : combattre une hausse nationale de la délinquance. Le motif probable : le gouvernement de Sarkozy, au plus bas dans les sondages, veut détourner l'attention du scandale de l'affaire Betencourt (évasion fiscale liée à l'entourage d'un ministre et ingérence de l'Élysée dans un processus judiciaire). D'ailleurs les médias ne reparleront plus de l'affaire Betencourt pendant plusieurs mois.

Même si les sondages populaires se montraient largement favorables à l'action «sécuritaire» du gouvernement, ces expulsions musclées, rappelant les «rafles» de la Seconde Guerre Mondiale, selon les termes mêmes de plusieurs membres de l'UMP, le parti au pouvoir, ont suscité de vives oppositions, tant chez la gauche que chez la droite, et aussi chez l'Épiscopat catholique français et au Vatican, de même que de vives altercations diplomatiques, avec la Roumanie, l'Union Européenne et l'ONU. Toutes ces voix ont condamné les discours politiques discriminatoires, le manque de volonté politique face à la montée du racisme (anti-tsigane), et la mécanique raciste mise en œuvre par le Président Sarkozy.

Étrange coïncidence, c'est aussi à l'été 2010 que j'ai fait le terrain de recherche de ce mémoire sur les Gitans, et justement en France, à Perpignan dans le Roussillon. Ce terrain de recherche s'est donc retrouvé au cœur même de l'actualité. Le ministre de l'Intérieur (et donc de la sécurité) Brice Hortefeux, grand coordonnateur de la politique d'expulsion du Président Sarkozy, a même dirigé personnellement (et théâtralement) une

opération, très médiatisée, d'expulsion de campements rroms à Perpignan et dans les environs. Les Gitans de Perpignan, tout comme les Manouches et les Hongrois (Tsiganes de l'Est établis depuis longtemps dans la région) n'étaient pas concernés par ces opérations d'expulsion.

Mais l'ampleur, la brutalité et aussi, l'exagération défiant le bon sens du discours «sécuritaire» du gouvernement, ont interpellé les Gitans de Perpignan et les ont amenés, de façon inattendue (et que je n'espérais plus), à prendre position et à protester publiquement. Cette prise de position les a presque tous unis, solidaires des Rroms, leurs frères tsiganes, à la toute fin de ce terrain et dans les mois qui ont suivi.

Dans la dernière décennie une abondante littérature a documenté la situation des Rroms d'Europe Centrale et de l'Est, particulièrement après l'effondrement du communisme dans les pays du Bloc de l'Est, où a émergé une élite rrom politiquement activiste. Cette élite était encadrée par des ONG occidentales, comme PER Project, et soutenue institutionnellement par l'Union Européenne. Mais chez les Tsiganes d'Europe de l'Ouest, la littérature ne faisait pas mention de la présence d'une élite politisée ni d'un activisme politique. L'action de représentation des Tsiganes semblait plus se situer au niveau de la défense des droits civiques et de la promotion de la culture. Cela a piqué ma curiosité, et j'ai voulu vérifier la présence (ou l'absence) d'une action et d'une élite politique chez les Tsiganes d'Europe de l'Ouest.

C'est suite à la lecture d'une monographie collective dirigée par le professeur Bernard Leblon (que j'ai eu le grand plaisir de rencontrer à l'été 2011), où une large place était donnée à la parole des Gitans, que j'ai décidé de faire cette enquête à Perpignan.

Me basant sur l'abondante littérature touchant tous les groupes tsiganes, sur les témoignages entendus et les situations observées pendant ce terrain, en plus d'une intuition personnelle, mon interprétation de la réalité gitane m'amène à deux propositions. D'une part, que les Gitans de Perpignan constituent en quelque sorte une société segmentaire, à pouvoir diffus, marquée par une exclusion, sociale, économique et politique. Et, d'autre part, que ces deux conditions, la première endogène, la seconde exogène, rendent difficile

la «prise de parole». De plus, l'exclusion des Gitans par les *païos* constitue un déni de la réalité relationnelle historique des Gitans avec la majorité *païa*. Cette relation effective se révèle le plus manifestement au travers des différents agents qui interviennent entre le monde des Gitans et celui des *païos*. Ce sont les «passeurs de mondes», gitans ou *païos*, occupant, professionnellement, associativement ou à titre individuel, une position de «médiateurs culturels», médiation aux statuts et aux discours multiples.

Ce qui m'amène enfin à une troisième proposition interprétative. Pour les Gitans de Perpignan, c'est à travers le rôle de «médiateurs culturels» qu'émerge, peut-être, une élite politisée, à l'avenir pourtant fragile, et qui déterminera la nature de l'action en accord avec les valeurs gitanes. Chose certaine (j'en ai été témoin et participant), les Gitans de Perpignan ont fait une «prise de parole» et se sont inscrits dans la «société civile», à défaut d'être reconnus et admis dans la société majoritaire.

Enfin, au départ, certaines précisions terminologiques s'imposent. Ainsi, bien qu'en fait le terme catalan *païos* (*paies*, fém., *païo*, *païa*, sing.) désigne l'étranger, tout non-Gitan, dans la réalité du quotidien, *païos* réfère aux franco-français, les Gitans parlant des *arabes* quand ils désignent les maghrébins.

L'homogénéisation pratiquant à profusion la confusion terminologique pour désigner les différents groupes tsiganes, notamment chez les politiciens et dans les médias (et même parfois dans la littérature scientifique), il importe de clarifier le problème complexe de la dénomination. Comme le souligne Jean-Pierre Liégeois, « tout au long des chemins de leur histoire, les Roms / Tsiganes n'ont laissé derrière eux que des documents produits par d'autres, pour le meilleur comme pour le pire, pour le réel comme pour l'imaginaire» (Liégeois, 2007, 17).

«Les noms attribués aux Tsiganes et Voyageurs sont variés et désignent, pour ceux qui les emploient, des réalités imprécises et différentes. Les dénominations peuvent dénoter une origine supposée, une vision de l'histoire tsigane partielle [...]. Elles peuvent aussi amalgamer sous le même terme des groupes culturels différents, [...]. D'autres dénominations sont inspirées de la terminologie tsigane : Manouches, [...],

Romanichels; s'y ajoutent une multitude de termes régionaux et dialectaux. [...]. Les termes employés englobent généralement des populations en réalité diversifiées, [...]. À toutes ces appellations s'ajoutent celles qui sont employées par les administrations. Ce sont souvent des périphrases ou des métaphores» (Liégeois, 2007, 33-34).

Liégeois souligne aussi que le terme Tsigane n'est pas le plus utilisé dans le langage vernaculaire, bien qu'il soit le plus répandu dans le monde. À son avis, on peut l'utiliser comme terme générique parapluie, puisque les populations désignées n'ont pas de terme pour nommer leur ensemble. Pour ce qui est du terme Rom, Liégeois convient qu'il ne désigne pas la totalité des groupes, ni sur le plan culturel, ni sur le plan politique, même s'il est de plus utilisé par les organisations tsiganes. Cela est particulièrement vrai dans le cas des Sinté (Manouches, Romanichels, Sinti italiens) ou des Kalé (Gitans et Gitanos). Enfin, il précise que le nom employé par les différents groupes tsigane pour se désigner est rarement celui ou ceux utilisés par la société d'accueil, bien qu'il y ait des exceptions. C'est notamment le cas des Gitans. Par exemple, il arrive que des groupes tsiganes d'Angleterre et du pays de Galles se désignent eux-mêmes comme *Gypsies*, terme considéré péjoratif auparavant mais réhabilité par les organisations tsiganes. C'est aussi le cas en France et en Espagne (Liégeois, 2007, 35).

À vrai dire, pour désigner le groupe ethnique dans son ensemble, il n'existe pas de terme générique tout à fait satisfaisant, mais je ne me rallie pas au générique Rom (ou Rrom), parce qu'il a été imposé dans les années 2000 par les activistes de l'Union Romani International en Europe de l'Est, dont la vision culturelle vise la standardisation, et dont la prétention politique est de représenter tous les Tsiganes d'Europe.

J'y préfère l'usage français de Tsiganes comme terme générique du grand ensemble européen, même si ce terme a été écarté pour des raisons de rectitude politique, à cause de l'holocauste du Samudaripen, la deuxième Shoa oubliée, perpétrée par les nazis, me ralliant à la position exprimée plus haut par Jean-Pierre Liégeois. En réalité, ce débat sur les dénominations particulières, de même que sur le terme générique, bien que pertinent et fondé, est le fait des chercheurs, des ONG, des institutions politiques et de la poignée d'activistes intellectuels Rroms d'Europe de l'Est; le sous-débat sur la rectitude politique et

sur l'aspect péjoratif des dénominations est tout autant exogène aux populations tsiganes, comme les Gitans (Blasco, 2002, 174). Comme le souligne Paloma Gay Y Blasco, les données ethnographiques montrent que les revendications politiques des activistes Rroms sont très peu ancrées dans la réalité. En Espagne, par exemple (et c'est aussi ce que j'ai constaté chez les Gitans de Perpignan), peu de groupes gitans démontrent un quelconque intérêt pour une unité, imaginaire ou pratique, avec les autres groupes. Cela est dû selon elle au fait que la diaspora tsigane a été caractérisée par son extrême fragmentation politique et structurelle, et par la faiblesse, voire l'absence de toute communauté tsigane imaginée. En fait, les Gitans ignorent absolument tout de l'activisme rrom (Blasco, 2002, 173).

Cela participe aussi du fait que, pour la masse des Tsiganes (incluant les Gitans), la segmentation et l'atomisation ont résulté, au fil des siècles, en une perte de la connaissance historique des origines, perte que j'ai constatée lors de mon terrain à Perpignan, sauf pour quelques individus. Comme le soulignent Renard, Manus et Fellman, bien que la majorité des Tsiganes ont conscience de faire partie d'une diaspora, ils sont incapable de la localiser et n'ont pas une compréhension claire de leurs origines ancestrales. Ce qui a comme conséquence que leur passé oublié n'est pas complètement sans pertinence, mais qu'il est surtout hors d'atteinte, donc sans intérêt immédiat (Renard, Manus and Fellman, 2007, 7). On utilise aussi en France l'expression Gens du Voyage; le désavantage de ce terme est qu'il inclut des nomades qui ne sont pas tsiganes, comme les Yéniches en Allemagne et les Tinkers irlandais (Okely, 1983, chap. 1) et d'autres qui peuvent l'être ou non, comme les forains. Après la séparation du tronc ethnique en trois groupes lors de la fuite d'Iran vers le XIIe siècle, chacun des trois groupes s'est atomisé à mesure de sa progression migratoire. Les différents sous-groupes se sont différenciés, tant du tronc commun original que de leur sous-groupe respectif, par la combinaison de la coupure d'avec leur ensemble ethnique et de leur appropriation partielle des cultures d'accueil où ils s'installaient. À chaque endroit où ils se sont fixés par petits groupes, ils ont pris (ou on leur a attribué) un nom différent. Souvent, dans le même pays, les dénominations, exonymes ou endonymes, changent ou se cumulent, selon les régions, ou selon l'époque.

Il y a donc trois grands groupes, correspondant à la première division du tronc commun : les Rroms, les Sinto (appelés aussi Manouches) et les Kalo (appelés aussi Gitans). Les Sinto d'Italie se désignent eux-mêmes Sinti, alors que les Sinto de France se désignent comme Manouches ou Romanichels; quant aux Kalo de France et d'Espagne, ils se désignent comme Gitans ou Gitanos.

*Grosso modo*, les Rroms se retrouvent en Europe de l'Est, en Europe Centrale, dans les Balkans, en Scandinavie et en Russie; les Sinto occupent l'Europe de l'Ouest et les Kalo l'Espagne, le Portugal et le sud de la France. Bien sur, cette division est grossière, et surtout, elle n'englobe pas les nouveaux flux migratoires issus de l'éclatement du Bloc de l'Est. À leur tour, les Rroms se divisent en Kalderas, Lovara, etc...; ces sous-groupes se divisent encore en Ursari, Machavaya, etc... Les Sinto se divisent en Valshtiké Mânouch français, Gatshkené Mânouch allemands, Piemontesi italiens et Prajshtiké Mânouch prussiens; et comme je le disais, les Kalo se divisent en catalans (français ou espagnols), castillans (Madrid) et Andalous (Séville) (Liégeois, 2007, 27-35)



# 1. Méthodologie

Les pages qui suivent exposent l'ensemble du contexte méthodologique ayant servi à la collecte des données qualitatives analysées dans le cadre de cette recherche. J'y présente la nature et le contexte du terrain de recherche, et comment je l'ai abordé, apprivoisé puis approprié. Nous verrons ensuite les outils méthodologiques que j'ai privilégiés et comment je les ai utilisés et adaptés au terrain, selon l'axiome qui dit que c'est le terrain qui nous choisit, et non l'inverse. Enfin, j'exposerai mes biais, quelques réflexions sur les «breakdowns» inévitables et nécessaires au processus de dialogue et donc de la compréhension (Bob White, à paraître) et certaines «postures» ethnologiques vécues.

## 1.1 LE TERRAIN ETHNOGRAPHIQUE

Ce terrain s'est déroulé à l'été 2010 (mai-juin-juillet), à Perpignan, dans le Roussillon au sud-est de la France. Les Gitans rencontrés et observés vivaient dans le quartier historique de St-Jacques, considéré comme le fief des Gitans de Perpignan car presque exclusivement habité par eux, dans le quartier mixte de La Real, surtout peuplé de Gitans et de Maghrébins et où j'avais trouvé un appartement (j'avais refusé une offre de logement universitaire et demandé qu'on me trouve un logement parmi les Gitans), ainsi qu'à la Cité du Nouveau Logis, enclos-ghetto littéralement fermé, dans le quartier du Vernet. Il y avait une quatrième enclave gitane, dans les HLM Peyrestortes du quartier du Vernet, où je n'ai pas eu l'occasion ni, surtout, le temps de travailler dans le cadre de ce terrain.

Comme partout ailleurs où il y a des populations tsiganes, les statistiques démographiques sont aléatoires et imprécises; comme me le souligne le professeur Olive, du département de sociologie de l'UPVD, «les Gitans tiennent à demeurer invisibles [...] car l'histoire leur a appris à se méfier du comptage, de la statistique et du dénombrement, méthodes d'identification policière puis de localisation et de relocalisation» (Jean-Louis Olive, correspondance électronique, 25 juin 2011).

Tant les évaluations municipales que les chiffres estimés par mes informateurs gitans et par le professeur Olive varient entre dix et quinze mille Gitans (douze mille paraissant le plus réaliste), à Perpignan même et en incluant les communes de la communauté d'agglomération; là-dessus, il y en aurait plus ou moins six mille dans les quartiers de St-Jacques, de La Real et de Saint-Mathieu, et plus ou moins mille deux cent à la Cité du Nouveau Logis. S'y ajoutent deux à trois mille autres dans les HLM et plus ou moins deux mille gitans ruraux dans les communes avoisinantes de Pia, Millas, Prades, Elne et Argelès.

Pour compléter l'image de la population de Perpignan, comme je le soulignais précédemment, il y a une forte population maghrébine, concentrée surtout dans le quartier voisin de Saint-Mathieu, mais aussi beaucoup dans le quartier multiethnique de La Réal, où j'habitais, et un peu aussi dans le quartier Saint-Jacques. Enfin, il y a ceux que j'appellerais les franco-français (que les politiciens populistes appellent les «français de souche»), qui forment la société majoritaire, ou dominante, et que je désignerai du nom catalan que leur donnent les Gitans, les *païos*.

Je termine cette image en précisant que si un certain nombre de *païos* habitaient le quartier de La Real, ils se faisaient assez rares dans Saint-Jacques, quartier-ghetto très pauvre (je le dis ici dans le respect absolu de la dignité et des sensibilités des Gitans), aux habitations en état de délabrement, propriétés très souvent des «marchands de sommeil», mauvais propriétaires qui se contentent d'encaisser les loyers sans rénover les maisons sous prétexte des préjugés-clichés véhiculés dans la population *païa* sur les Gitans. À la Cité du Nouveau-Logis ne résidaient que des Gitans, dans un confinement qui amène un problème important de surpopulation, mais les habitations étaient en meilleur état que dans Saint-Jacques.

Dernière précision : il m'est apparu de façon évidente avec le temps, dans mes déambulations à travers la ville et surtout par ma fréquentation des différentes places

publiques, qu'il existe un véritable cloisonnement ou zonage ethnique de l'espace urbain. Il se pratique de façon tout à fait tacite, chacun sachant très bien quels sont les zones où sa présence est socialement rejetée, sans que personne ne l'admette, surtout parmi les *païos*, et bien que les autorités que j'ai rencontrées l'admettent et affirment travailler à contrer ce zonage racial.

Je peux témoigner de plus d'un incident ouvertement raciste par semaine pendant mon séjour de recherche, quand j'expliquais à des *païos* le pourquoi de ma présence, que je leur donnais mon adresse de résidence, ou que j'appelais un taxi pour mes déplacements. À tel point qu'il m'est arrivé que cela me gâche le plaisir d'une excellente entrevue ou tout simplement d'un agréable moment passé avec des Gitans, et que je signifie sans équivoque à mon interlocuteur de mettre fin à ses commentaires.

De façon globale, dans la population *païa*, j'ai constaté, pour une grande partie, un «racisme différentiel», ordinaire, normalisé et, pour reprendre un éditorial (Le Sociographe no. 34), écrit à l'encre sympathique, donc clandestine, qui ne se révèle que lorsqu'on passe le tissu social à la lumière de la flamme, où le discours de la rectitude politique est l'encrier sympathique. Alors que la réalité du quotidien de l'Autre constitué, objet de ce discours, révèle, pour reprendre Ahmed Nordine Touil, que «des personnes endogènes sont aujourd'hui considérées et traitées comme exogènes» (Touil, 2011, p. 7).

## 1.2 OUTILS MÉTHODOLOGIQUES, ÉCHANTILLONNAGE, SÉLECTION

En premier lieu, en accord avec la critique épistémologique développée par Johannes Fabian et son concept de «co-temporalité», j'ai essayé d'éviter, dans mon travail d'écriture, d'utiliser le «présent ethnographique», qui fige l'Autre hors du temps et en même temps nie la présence du chercheur dans la Rencontre du terrain (Fabian, [1983] 2006). J'ai donc aussi tenté de laisser de la place à nos paroles, la mienne et celle de l'Autre, qui témoignent de la réalité de cette rencontre. Faute de terminologie adéquate, j'appellerais cette démarche «l'équité scientifique», un équilibre qui ne soit ni le «pouvoir

du savoir», ni un simple verbatim, et dont la graphie recherchée combinerait la littéralité de Marcel Griaule et le style «*stream of consciousness*» de l'expression libre de la pensée.

Par ailleurs, la démarche méthodologique de terrain que j'avais élaborée théoriquement et abstraitement avant mon départ s'est en fait révélée peu appropriée dans la réalité du terrain. J'ai quand même procédé par entrevues semi-dirigées et enregistrées, encore qu'en plusieurs circonstances, j'aie rencontré des difficultés, voire des impossibilités : au moins une fois la discussion s'est engagée tellement rapidement que j'ai oublié de partir l'enregistreuse; une autre fois mon informatrice, d'un certain âge, ne comprenait pas le principe d'une entrevue par rapport à une simple discussion, si bien que malgré plusieurs rencontres j'ai renoncé à l'entrevue, d'autant qu'à tout moment parents, amis ou voisins venaient voir ce qui se passait et interrompaient l'entrevue. J'ai continué cependant à lui rendre visite régulièrement, apprenant beaucoup quand même de nos discussions informelles, et parce qu'elle était très attachante. C'est grâce à elle que j'ai pu avoir mes entrées dans le ghetto de la Cité du Nouveau Logis et enfin commencer à m'entretenir avec des Gitans, après un mois de vains efforts.

Enfin, il m'a été très difficile de rencontrer les élus politiques *païos*, parfois simplement à cause de problèmes d'agenda (dans un cas mon informateur a été retenu et l'entrevue s'est déroulée sur les chapeaux de roue, encore une fois en oubliant d'enregistrer, dans l'autre j'ai dû procéder par courriel), mais aussi, pour trois des cinq politiciens, parce que j'ai ressenti une méfiance et une réticence à aborder la situation des Gitans. Par ailleurs, dans l'élaboration théorique de mon terrain, je recherchais des associations formelles, regroupant soit des Gitans, soit autant des Gitans que des *païos*, soit des *païos* militant pour la défense des droits des Gitans, et qui interpellent les instances politiques. Or il s'est avéré que, du moins dans le cas des Gitans de Perpignan, de telles associations formelles n'existaient pas (du moins pas au début de mon terrain), bien que certaines aient déjà sporadiquement et brièvement existé, et pas vraiment dans un but politique.

J'ai donc décidé plutôt de rencontrer des Gitans ayant une forme relative d'autorité morale dans la communauté et garante d'une certaine représentativité, grâce aux suggestions du professeur Jean-Louis Olive, de l'Université de Perpignan Via Domitia, qui m'a accueilli et soutenu tout au long de mon terrain. Par ailleurs, devant la difficulté à rencontrer les élus politiques, j'ai pensé me tourner vers des intervenants *païos* en relation professionnelle avec les Gitans; encore une fois, les suggestions et les contacts du professeur Olive ont été extrêmement utiles.

C'est ainsi que le concept de «médiateur culturel» a émergé et remplacé le concept initial de représentation politique associative. Enfin, j'avais théoriquement élaboré des schémas d'entrevue selon trois catégories : les organismes de représentation politique, les pouvoirs publics, et les individus de la communauté gitane. La catégorie «organismes de représentation» devenue inappropriée, j'ai de plus réalisé que les questions préparées théoriquement et toutes catégories confondues n'étaient pas vraiment adéquates ou pertinentes à la réalité du terrain; j'ai donc changé de stratégie : j'ai d'abord dressé une liste de contacts potentiellement intéressants, à partir des suggestions du professeur Olive, puis des suggestions de mes premiers informateurs gitans, et aussi de l'actualité dans les médias écrits et électroniques locaux.

A suivi une opération de contact et prise de rendez-vous par téléphone et par courriel avec chacun de mes informateurs potentiels. Ensuite, je procédais à un premier rendez-vous de discussion informelle, pour faire connaissance et déterminer le champ d'activité de mon informateur et la nature des questions de l'entrevue formelle dont nous fixions la date; après quoi j'élaborais un questionnaire semi-dirigé pertinent pour l'entrevue formelle.

Outre cela, pour parfaire ma connaissance générale de la situation générale des Gitans, j'ai eu de très nombreuses discussions informelles avec divers Gitans avec qui je me suis lié d'amitié. Vivant parmi les Gitans dans mon quotidien, je pratiquais en quelque sorte l'observation participante de leur mode de vie. Enfin, tout au long de mon séjour, le

professeur Olive, de même que sa conjointe Annie, ont été une source de renseignements de premier plan. J'ai aussi assisté et participé à une conférence de presse avec des amis gitans.

Au total, j'ai donc réalisé quatorze entrevues formelles qui se répartissent comme suit : huit avec des *païos* (ou *païas*) et six avec des Gitans. En réponse à la question qui pourrait se poser de l'asymétrie quantitative des informateurs *païos* et gitans, je précise que mon but n'était pas d'accompagner la prise de parole des Gitans, mais bien d'en faire le constat, tant qualitatif que quantitatif; le nombre plus restreint d'informateurs gitans reflète en ce sens la difficulté et la rareté de la prise de parole des Gitans. Par ailleurs je voulais aussi avoir un panorama des différents champs d'intervention et des types d'intervenants *païos*. Parmi les huit entrevues avec des *païos*, deux ont été réalisées avec des élus politiques, cinq avec des représentants (tes) des services publics, soit une pour les services sociaux, une pour la santé et trois pour l'éducation, la scolarisation des Gitans étant un des axes d'action et de recherche privilégiés à Perpignan, et une avec un chercheur universitaire en géographie de l'aménagement. Parmi les six entrevues avec des Gitans, trois ont été réalisées à titre individuel avec des Gitans représentant une autorité morale dans la communauté (ce qui n'exclut pas que les trois autres informateurs aient une autorité morale), et trois avec des Gitans représentant des organisations à caractère politique (ou du moins de défense des droits ou d'action sociale).

Pour des raisons éthiques, le nom des informateurs n'est pas mentionné. Toutes les entrevues (de même que l'enregistrement de la conférence de presse) ont servi ce document, dans la mesure où presque toutes ont contribué à ma compréhension de la situation globale des Gitans de Perpignan, que j'explore dans le chapitre quatre sur la «prise de parole». Sauf les deux élus politiques, qui m'ont en réalité fait part de leur perception de la réalité gitane du point de vue de l'administration publique, et un intervenant *païo* en scolarisation qui m'a surtout parlé de son institution et de son travail avec les Gitans, mais avec une vision sélective parfois essentialiste et généralisante. Ce qui n'est pas sans rappeler, malheureusement, que de nombreux professionnels, et même plusieurs chercheurs, malgré leur bonne foi, ont souvent contribué à véhiculer des clichés faux, dénaturés, exagérés ou généralisés sur les Tsiganes (Okely, 1983, chap. 2).

Par ailleurs, une des entrevues avec un Gitan n'a pas été utilisée pour le chapitre cinq sur la «médiation culturelle» parce cet informateur n'entrait pas dans la catégorie «médiateur» au sens de cette enquête, mais j'ai par contre ajouté des considérations sur un acteur non interviewé formellement.

### 1.3 BIAIS, «BREAKDOWNS», «BREAKTHROUGHS», POSTURES

J'assume et je pose que le chercheur en moi n'est pas une entité abstraite et désincarnée, mais qu'il participe de l'homme que je suis; et le choix de mon objet, les Gitans, par «amour intellectuel», pour reprendre l'expression de Pierre Bourdieu, est à l'image de ce que je suis, de mon parcours, de mon vécu, de mes convictions, de mes valeurs.

Tout cela, ce sont mes biais : mes pré-jugés, mes pré-dispositions, mes parti-pris, mes solidarités, mes amitiés. Tout ce qu'a été ma vie m'a porté vers cet Autre exclu et ostracisé, cet Autre marginalisé, que j'ai voulu rencontrer, solidaire dans nos différences et nos ressemblances, nos antagonismes et nos agonismes. Partant de la réflexion de Jean-Pierre Olivier de Sardan sur *La rigueur du qualitatif* (Sardan, 2008), il est certain que ma sympathie populiste, au sens sociologique de «pro-peuple», interfère sur l'orientation de mon interprétation des données du terrain. Il n'est pas facile de séparer le tribun et le scientifique. J'en suis conscient, et c'est pourquoi j'ai pris grand soin d'éviter les comparaisons non réfléchies, et surtout toute forme de généralisation hâtive et douteuse. Surtout, j'ai adossé ma réflexion sur ce que j'ai vu et entendu, et j'ai cherché le mortier de cette réflexion dans la littérature scientifique existante. Cela n'enlève évidemment pas complètement le risque de l'interprétation, risque tempéré par la nature interrogative sous-jacente à toute affirmation interprétative (Keesing, 1987).

J'ai aussi tenté de répondre à l'invitation que fait Norma Romm à tous les chercheurs à débusquer les formes mutantes du racisme dans tout l'éventail des contextes

sociaux et à réfléchir sur les façons par lesquelles le processus de la recherche peut contribuer, en parlant des questions de l'inégalité et de la marginalisation, à interrompre les dynamiques du «nouveau racisme» (Romm, 2010). Car, à l'image d'Emmanuel Terray, je ne peux être qu'un «anthropologue de combat».

Aussi, j'essaierai, autant que le permet la taille réduite d'un mémoire, d'offrir un espace à la parole des Gitans, et de vous la rapporter, le plus fidèlement possible, avec des maladresses inévitables, car je ne suis pas Gitan, mais aussi des réflexions honnêtes, pour qu'à votre tour vous les aimiez, d'un «amour intellectuel», intuitif et monadique.

Cette rencontre n'a pas été à sens unique. J'ai très souvent et spontanément exprimé mes réflexions, mes commentaires, voire mes convictions, presque des suggestions, lors des entrevues ou des discussions avec les Gitans. Je suis aussi parfois intervenu avec force et autorité face à des comportements qui me choquaient, dans ce quartier que j'ai habité, que j'ai apprivoisé et que je suis venu à considérer comme «chez-moi» aussi.

Mon comportement, loin de la réserve et de la neutralité traditionnellement de mise, a peut-être eu une certaine influence; c'est possible, et ça ne me pose aucun problème. De par ma seule présence, que je le veuille ou non, mon arrivée parmi eux avait un impact; j'ai seulement transformé cet action involontaire en «agentivité» (ou capacité d'action) volontaire, dans un «entre-deux» gadamérien, un espace nouveau, ni tout à fait le mien, ni tout à fait le leur, un horizon reculé, l'espace de la Rencontre.

Voilà mon «terrain ethnographique». Voilà ma rencontre de l'Autre. L'expérience ne fut pas sans difficultés, mais elle eut aussi des moments de grâce. Je parle ici de situations de «*breakdown*» et de «*breakthrough*». Bien que l'anthropologie ne nous propose pas de traduction française pour ces deux concepts, la psychologie et l'épistémologie des sciences cognitives nous offre deux concepts qui s'y apparentent beaucoup. Dans la construction de son concept de «compétence éthique», Francisco Varela (Varela, 1995) induit le concept de «perturbation», que Virginia Kastrup associe au concept anthropologique de «*breakdown*» (Kastrup, 2002). Et dans un autre ouvrage, Varela élabore



le concept d'«énaction» (Varela, Thompson et Rosch, 1993), qu'on peut comparer au processus de «*breakthrough*». Partant des travaux de Merleau-Ponty, Varela pose comme postulat que

«la cognition ne relie pas l'organisme et le milieu, le sujet et l'objet, mais elle les configure réciproquement. [...] il est indispensable de ne pas limiter la cognition à un processus de solution de problème et (il y) inclut [...] l'invention de problème, grâce à son concept de perturbation, ou *breakdown*. Il est possible de voir dans cette perspective un élément de dysfonctionnement; celui-ci n'est pas une exception, mais plutôt la source de la cognition vivante, [...] un mécanisme circulaire et créateur, sans fondement ni point de départ. [...] Le caractère créateur de la cognition, configurant aussi bien le soi que le monde, apparaît de nouveau dans le concept d'énaction. Ce concept est relatif à une cognition incarnée qui se configure en même temps que le contexte dans lequel elle se réalise. Dans le cadre de la théorie de l'énaction, la compétence (éthique) est un savoir-faire mis en corps et développé dans un contexte» (Kastrup, 2002, 303-304).

En anthropologie, Michael Agar définit le «*breakdown*» comme un manque d'ajustement entre la rencontre avec une culture et les projections normatives de notre propre culture pour agir dans le monde. C'est pourquoi nous percevons cette expérience de terrain comme négative, parce qu'elle nous révèle quelque chose à quoi nous ne nous attendions pas. Agar définit donc le «*breakthrough*» comme un processus émergent de résolution dialectique vers la compréhension (Agar, 1982, 784). Il souligne aussi que les situations de «*breakdown*» peuvent très bien être des indicateurs de ce qui doit être enquêté, et se transformer ainsi en «*breakthrough*». Cela nécessite cependant ouverture et sensibilité à cette situation confrontante. Alors les bons questionnements (ou les opportunités) émergent du «*breakdown*».

De plus, toutes les situations de «*breakdown*» n'ont pas la même intensité, ni la même importance; certaines sont absolument dérangeantes pour le chercheur, si elles s'inscrivent dans la centralité de son projet de recherche; d'autres seront jugées moins importantes, pour une infinité de raisons, tant scientifiques que personnelles. Ce sont des «*breakdowns*» dérivés. Enfin, Agar souligne qu'un «*breakdown*» dérivé peut très bien devenir central (Agar, 1982, 788).

Par exemple, pendant ce terrain de recherche, je n'ai pu rencontrer aucun informateur pendant le premier mois. J'avais anticipé qu'il ne serait pas facile d'obtenir la confiance des Gitans, mais pas à ce point. Néanmoins, vivant et circulant dans le quartier Saint-Jacques, j'enregistrais observations et impressions. Mais j'accumulais les questions, sans pouvoir obtenir de réponses. Si bien que je commençais à désespérer de pouvoir nouer des contacts et mener cette enquête. Ce n'est que vers la fin de mon terrain, alors que je confiais ce sentiment de désespoir du début à mes amis gitans, qu'ils m'ont révélé qu'en réalité, tous m'observaient, me jaugeaient, et se questionnaient à mon sujet. Mais, ignorant de cette situation, je ressentais une situation de *breakdown*», une impasse communicative.

Et puis, un jour, Annie, la conjointe du professeur Olive, m'apprend qu'elle a appris par un contact qu'un autocar partira de la Cité du Nouveau Logis, au Vernet, pour le pèlerinage aux Saintes-Maries-de-la Mer. Par son contact, elle pourrait me présenter à l'organisatrice gitane, qui pourrait m'accepter dans son groupe, si je lui faisais bonne impression. C'est ainsi que je suis parti pour cet événement majeur de la vie religieuse et sociale des Gitans catholiques, seul *païo* parmi ces Gitans. Ce fut une expérience fantastique, un moment de grâce, et ma première véritable immersion complète parmi eux. Mais surtout, cette opportunité m'a permis par la suite d'avoir mes entrées dans le ghetto de la Cité du nouveau Logis et mes premiers véritables contacts. Bien plus, la Cité est devenue mon refuge pour oublier les moments de spleen. Cette expérience a initié un processus de résolution, en brisant la situation de non-communication pour se transformer en «*breakthrough*».

Enfin, parmi mes expériences de «*breakdown*» dérivé, vivant parmi les Gitans, j'ai été parfois confronté à des comportements d'incivilité qui me choquaient au plus haut point. Ces comportements heurtaient ma définition du comportement civique associé au vivre-ensemble, d'une part, et ils confortaient certains préjugés circulant parmi les *païos* et ébranlaient mon parti-pris en faveur des Gitans. Ce n'est qu'après m'en être confié à mes amis gitans, et non sans gêne, que j'ai appris d'eux que ces comportements asociaux étaient le fait d'une minorité et considérés comme répréhensibles par la majorité des Gitans. Fort de cette information, par la suite, je suis intervenu à plusieurs reprises, et avec véhémence

et autorité, pour rabrouer les auteurs de ces actes d'incivilité, dans ce que je considérais comme étant «mon» quartier.

C'est parce que c'est le terrain qui choisit l'ethnologue, et non l'inverse, et que l'enquête émerge de l'expérience du terrain. En réalité, l'expérience confrontante du «*breakdown*» n'est qu'illusoirement négative; d'abord parce que si elle est surmontée, elle initie un processus de résolution, le «*breakthrough*», menant à la compréhension. Mais surtout, comme le dit Bob White, s'inspirant de l'herméneutique de Gadamer (White, à paraître), parce qu'elle est en réalité une pré-condition du savoir et une façon de s'engager avec l'Autre. Nullement problématique, elle est en réalité inévitable et naturelle, et une condition nécessaire à la compréhension. Ainsi, la «mécompréhension» constitue une forme primaire de la connaissance de l'Autre.

J'ajouterais que cette notion peut s'appliquer non seulement dans notre rapport à l'Autre, mais aussi à l'expérience du terrain lui-même. Stagnation dans le déroulement de l'enquête, difficulté à recruter des informateurs, méfiance à surmonter, confiance à obtenir, report ou annulation de rendez-vous, même le mal du pays, ce sont autant d'éléments constituant des «*breakdown*». Ce sont des conditions auxquelles nous ne nous attendions pas dans le déroulement anticipé de l'enquête, et que nous percevons comme irritantes, donc négatives. De la même façon, la disparition de ces irritants constitue une situation de «*breakthrough*», parce que la compréhension a émergé de la confrontation du sens. Et cette compréhension nous transforme à notre insu (Rabinow, 1977), parce qu'elle nous projette dans un nouvel horizon.

Pour terminer, quelques réflexions que j'ai exprimées dans mon journal de terrain portent sur le fait que l'ethnologue, pendant son terrain de recherche, est amené à adopter plusieurs «postures» différentes, qui sont en quelque sorte des «statuts sociaux». Certaines de ces «postures» sont, bien sur, dictées par la nécessité de la collecte de données ethnographiques; ce sont des «postures scientifiques». Mais la nécessité scientifique n'est ni la seule, ni la première motivation à dicter le choix des «postures». En fait, ce sont les biais de l'ethnologue, ses inclinations, son intuition relationnelle, son instinct, qui dicteront

plusieurs des «postures» adoptées. Ce sont les «postures agentives», puisque c'est l'ethnologue qui les active. Enfin, d'autres «postures» sont intrinsèques au processus ethnologique lui-même.

L'ethnologue ne peut que composer avec ces statuts. Aucune de ces «postures» n'est positive ou négative, *a priori*. Seule l'aptitude de l'ethnologue à tirer son épingle du jeu dans l'expérimentation du terrain ethnologique en déterminera l'utilité ou le handicap. Au premier chef de ces «postures», l'ethnologue est un Étranger qui part à la rencontre de l'Autre; car une fois chez l'Autre, il est là-bas un Étranger, un objet de curiosité. Cet exotisme inversé produit ce que j'appelle «l'altérité réciproque», une condition préalable nécessaire au dialogue.

Pendant ce terrain, j'étais Étranger à double-titre : étranger au monde des Gitans, un *païo*; et étranger à la société majoritaire des *païos*; cela m'a bien servi, car non-français, j'ai surmonté plus facilement la méfiance des Gitans; cela m'a aussi permis de circuler librement dans toutes les «zones» de la cité. L'ethnologue est aussi un «observateur participant». Cette participation peut être synonyme d'«agentivité» dans le processus du terrain, en tant que capacité d'agir *de facto* sur le social de son terrain, et particulièrement dans une situation de «*breakdown*» ou de «*breakthrough*». Cette «agentivité» peut même se transformer en engagement solidaire. Mais l'ethnologue est aussi nécessairement un «médiateur culturel», en créant un pont entre Eux et Nous, ne serait-ce que par sa seule présence. Enfin, bien qu'à mon corps défendant, j'étais aussi un «touriste» parmi les «vagabonds» (Bauman, [1998] 1999, 119-155), un privilégié parmi les déshérités, un universitaire à qui on accorde un haut niveau de possibilités et d'autorisation à voyager, parmi les exclus à qui on interdit la liberté de mouvement et qu'on refuse partout

## 2. Cadre théorique et conceptuel

La démarche générale de cette recherche se situe dans le double cadre complémentaire de l'exclusion, sociale, économique et politique d'un groupe ethnique minoritaire, les Gitans de Perpignan, et du rapport, occulté mais indéniable, entre ce groupe minoritaire ostracisé et une société dominante généralement allophobe, mais dont le rejet particulier des Gitans s'inscrit dans la durée historique.

Il s'agissait d'abord pour moi de comprendre l'organisation sociale et culturelle des Gitans, afin d'expliquer leur différence réprouvée. Ensuite, j'ai voulu analyser la nature et la portée de leur exclusion. Finalement, j'en suis arrivé à la conclusion que cette exclusion doit être nuancée à bien des égards. D'abord, le mythe de l'auto-exclusion des Gitans est une fausseté historique et un déni par la société majoritaire de la réalité relationnelle entre *païos* et Gitans et oblitère l'aspiration des Gitans à être pleinement associés à la nation française. Ensuite, les mythes et les préjugés qui fondent cette exclusion sont soit non fondés, soit le fait d'une minorité que les Gitans eux-mêmes réprouvent, et donc, cette exclusion participe du racisme. Aussi, parce que cette exclusion est systémique et structurelle. Enfin, parce que l'exclusion n'est jamais parfaitement étanche, la nécessité relationnelle s'exprime à travers les «passeurs de monde», les «médiateurs culturels», gitans et *païos*.

Huit concepts principaux constituent le fondement théorique de ce mémoire. D'abord, l'organisation sociale de la culture gitane révèle une variante des «sociétés segmentaires à pouvoir diffus».

Ensuite, j'explorerai l'exclusion des Gitans à travers différentes approches conceptuelles : dans la nouvelle stratification globale de «l'accès à la mobilité mondiale» définie par Zygmunt Bauman, les Gitans comptent parmi les «Vagabonds» de la globalisation, par opposition aux «Touristes» pour qui toutes les frontières tombent.

Par ailleurs, le Gitan est, bien plus que l'Étranger, lointain ou de passage, l'archétype de «*l'Intrus*», l'Étranger installé parmi nous. Il perturbe l'homogénéité traditionnelle des sociétés occidentales, qui trop souvent n'y trouvent de réponse que dans le rejet, l'exclusion et le racisme. Mais, en cette époque de la rectitude politique, le racisme ne peut être ni ouvertement déclaré, ni officiellement cautionné. Il trouve donc sa manifestation dans des formes plus subtiles, indirectes, nouvelles. Ce «nouveau racisme», appelé aussi «racisme différentiel» ou «racisme culturel», a comme objectif social non plus l'expulsion ou l'éradication de l'Autre, mais son invisibilisation, le déni ultime de la présence de l'Autre.

De plus, dans les théories de «*l'underclass*» (*sous-prolétariat*), qui, dans leur plus récente phase, ont pris le nom de «théories de l'exclusion», cette exclusion de l'Autre s'exprime à travers deux vecteurs : l'exclusion sociale et l'exclusion économique. Ces deux vecteurs sont relativement indépendants, mais il peut arriver que les deux convergent dans la réalité du ghetto. C'est ce qui arrive aux Gitans de Perpignan.

Dans les sociétés occidentales, les groupes marginalisés socialement et économiquement doivent développer des stratégies de survie; parmi elles, il y a le recours à l'assistance publique. Ce recours est cependant pervers, puisqu'il institue une dépendance variable à l'assistanat. Chez les Gitans de Perpignan, cette dépendance s'est transformée avec le temps en «*assistance installée*».

Ma lecture de la réalité gitane m'amène donc à la conclusion que la combinaison de la structure sociale segmentaire, de lieux de pouvoir diffus et de l'exclusion rendent très difficile et problématique la «*prise de parole*» chez les Gitans. Enfin, la «*médiation culturelle*» témoigne de la réalité relationnelle entre le monde des Gitans et le monde des *païos*, et pourrait être le lieu de la «prise de parole».

## 2.1 SOCIÉTÉS SEGMENTAIRES À POUVOIR DIFFUS

Émile Durkheim est le premier à avoir décrit l'organisation sociale des sociétés dites segmentaires, dans son ouvrage *«De la division du travail social»*. Il retenait alors deux critères distinctifs au sein du groupe : d'abord, une «solidarité mécanique» relativement égalitaire, fondée sur des valeurs et des croyances communes, où les individus diffèrent peu. Cependant, cette solidarité mécanique n'exclut nullement la présence d'inégalités et de stratifications sociales, au moins primaires, comme le sexe et l'âge. Ce sont les «segments» sociaux qui sont égalitaires, bien que l'égalité puisse être effective, sous certains aspects, entre individus de la même strate sociale.

Ensuite, il identifiait la nature agrégative, donc segmentaire, des parties constituantes du groupe, chaque segment étant relativement indépendant des autres. C'est l'anthropologie fonctionnaliste britannique du XIXe siècle, avec Rivers et Radcliffe-Brown, influencés par les théories de l'américain L.H. Morgan, qui va associer «sociétés segmentaires» et lignages agnatiques, mais non sans lui induire une nature évolutionniste aujourd'hui éradiquée.

Cependant, de nos jours, cette notion est automatiquement associée à Evans-Pritchard, qui l'a consacrée au XXe siècle dans son étude sur les *Nuer*. Pour Evans-Pritchard, la segmentation sociale induisait une relativité structurale. Middleton et Tait ont ensuite été les premiers à parler de modèle politique des sociétés acéphales, où le pouvoir politique n'est pas concentré, mais repose sur l'équilibre des segments. D'autres études ont aussi identifié des «sociétés segmentaires», comme Bohannan chez les *Tiv*, Gellner chez les Bédouins de Cyrénaïque, et surtout Meyer Fortes chez les Tallensi.

Cependant des différences commencent à apparaître dans le modèle segmentaire : par exemple, la territorialité résidentielle structure la solidarité, plutôt que le lignage. Fortes démontre aussi le caractère structurant du modèle segmentaire sur l'organisation économique. C'est avec Fortes que le modèle devient généralisé universellement aux

«sociétés sans État», confortant ainsi sa nature évolutionniste. Enfin, Sahlins parle de «mode d'expansion prédatrice» pour décrire la fission territoriale segmentaire du groupe.

À partir des années 1960, la critique du modèle segmentaire, avec Barnes, Dumont, Balandier, et surtout Leach, conteste l'universalité du modèle et surtout son caractère lignager strictement agnatique, à partir des constats de recherche sur des groupes en Birmanie, en Océanie et en Nouvelle-Guinée. Tout à fait pertinente, la polémique sur l'unifiliation, agnatique ou cognatique, n'enlève rien à la pertinence d'Evans-Pritchard (en faisant abstraction de la position évolutionniste) sur la relativité structurale des groupes où l'unifiliation n'a pas de fonction précise. (Bonte et Izard, 1991, 655-658).

Enfin, comme le souligne Emmanuel Terray (Terray, 1985), il importe de préciser que le pouvoir politique, même acéphale, n'est pas pour autant absent, notamment chez les «sociétés segmentaires lignagères», alors qu'il est généralement plus «diffus», voire inexistant chez les «sociétés segmentaires villageoises», c'est-à-dire territoriales ou de résidence. Je retiendrai donc les quatre traits caractéristiques de la définition que donne Robin Horton (Horton, 1976) «des sociétés segmentaires acéphales» : 1- autorité peu concentrée. 2- restriction sociale des rôles de commandement. 3- exercice spécialisé de l'autorité absent. 4- règlement des différends au moyen de règles reconnues et à l'intérieur de petites unités sociales.

## 2.2 «TOURISTES» ET «VAGABONDS»

Dans son ouvrage *Le coût humain de la mondialisation*, Zygmunt Bauman a défini le concept de «touristes et vagabonds», partant du constat que, dans notre société postmoderne, le nouveau critère de stratification sociale est le «*degré de mobilité*», où «ceux qui sont en haut se distinguent notamment de ceux qui sont en bas par le fait que les premiers peuvent abandonner les seconds à leur triste sort» (Bauman, 1999, 132). Il en donne comme exemple le fait que «les villes contemporaines sont le lieu d'un apartheid à rebours : ceux qui peuvent se le permettre quittent les endroits devenus sales et insalubres, qui sont toujours habités par ceux qui n'ont pas les moyens de partir» (Bauman, 1999, 132).



Les villes sont ainsi divisées par des «*frontières invisibles*» entre les beaux quartiers et les zones de ghetto.

À une autre échelle, ceux qui sont en haut de l'échelle sociale peuvent voyager librement; ils en ont les moyens, et ils en ont l'autorisation. Ceux qui sont en bas sont déracinés, chassés ou déplacés, «ils ne sont les bienvenus nulle part». On abolit les visas pour faciliter les déplacements de ceux qui sont en haut, mais pour ceux qui sont en bas, on renforce les politiques de répression, les contrôles d'identité et d'immigration. «Certains d'entre nous jouissent de la nouvelle liberté de se déplacer sans papiers. D'autres, pour les mêmes raisons, n'ont pas le droit de rester où ils sont» (Bauman, 1999, 134). Les premiers voyagent confortablement, et on les accueille avec le sourire. Les seconds voyagent dans des conditions difficiles, parfois périlleuses, et on les accueille mal, quand ils ne sont pas arrêtés ou expulsés.

Ces deux positions sont l'expression du gouffre social toujours plus large et profond qui divise de plus en plus les sociétés «entre une riche élite enfermée dans ses résidences protégées et une majorité appauvrie et sans emploi» (Bauman, 1999, 138). Le clivage est d'autant plus évident que la classe moyenne tend à glisser irrémédiablement vers la pauvreté et la précarité, rejoignant la masse de plus en plus grande de ceux qui sont en bas. Les premiers sont les «*touristes*», les seconds sont les «*vagabonds*».

Les «*touristes*» voyagent parce que le monde est accueillant. Les «*vagabonds*» se déplacent parce que le monde est hostile. Les «*vagabonds*» sont le rebus du monde néolibéral globalisé. La raison en est qu'«il n'est pas possible de laisser les touristes en liberté si on n'enferme pas les vagabonds» (Bauman, 1999, 143). On y va de la rhétorique de la sécurité des premiers, alors qu'en réalité on ne veut que rendre invisibles les seconds, parce qu'ils font désordre. Ne contribuant pas à la prospérité, ils sont considérés inutiles au monde, donc indésirables et laissés pour compte. «Le vagabond est donc le cauchemar du touriste; c'est son démon intérieur qu'il doit chaque jour exorciser. Le touriste tremble à la simple vue du vagabond. [...] Un monde sans vagabonds, telle est l'utopie de la société de touristes» (Bauman, 1999, 148-149).

### 2.3 L'INTRUS

Deux auteurs ont, à mon sens, particulièrement contribué à élaborer la notion de «l'Intrus» : le premier fait figure de visionnaire; dès 1908, Georg Simmel, dans ses *Digressions sur l'Étranger*, fait figure de visionnaire en décrivant précisément sans le nommer cet «Étranger parmi nous». L'Intrus, qui constitue un des «faits sociaux» majeurs de nos sociétés occidentales actuelles, avec les malaises grandissants, voire les dérapages, de vivre-ensemble que cela pose, en remettant en question les fondements de l'identité et de la cohésion du corps social.

Le second est Norbert Élias, qui, à la fin des années 1950, dans son ethnographie intitulée *Logiques de l'exclusion*, a sophistiqué et précisé le propos de Georg Simmel en révélant à quel point la «postériorité d'installation» a une importance peut-être primordiale à la différence culturelle dans le rejet et l'exclusion de l'Intrus, puisque le racisme n'a pas nécessairement besoin de la différence culturelle ou ethnique pour germer dans le groupe socialement dominant.

Encore une fois, tout comme Simmel, le propos d'Élias est on ne peut plus d'actualité. Mais qu'est-ce que l'Intrus ? Si l'Étranger est celui qui est lointain, ou de passage, l'Intrus est l'Étranger qui est venu et n'est pas reparti, car il s'est installé parmi nous. Bien plus, qu'on le veuille ou non, il fait maintenant partie prenante du Nous. Bien au-delà des caractéristiques visibles du rejet de l'Intrus par la société dominante, tant Simmel qu'Élias démontrent que le stigmate le plus marquant pour le groupe minoritaire ostracisé n'est pas immédiatement révélé, parce qu'il est intériorisé, parfois même somatisé, parce que «ce sont précisément les attributs généraux, ceux que l'on prête à l'espèce ou à l'humanité, que l'on refuse aux autres» (Simmel, 1909, In Grafmeyer et Joseph, 1990, 58).

La combinaison de la «postériorité» et de la «différence» chez l’Intrus est dévastatrice, sur au moins deux plans. D’abord, l’exclusion qui en résulte «reproduit la domination et renforce l’exclusion du groupe dominant» (Élias, [1965], 1997, résumé, endos de couverture); ensuite, parce que l’attitude de la société dominante,

«la non-relation, le refus de la relation que constitue l’exclusion [...] procède de lieux de pouvoir et fonctionne sur un mode symbolique. Elle touche au sens que toute personne humaine est susceptible de placer dans son existence, elle renvoie aux thèmes de l’estime de soi, du respect, de la dignité ou de l’amour-propre» (Élias, [1965], 1997, avant-propos de Michel Wieviorka, 17).

Ainsi, c’est avec finesse et justesse qu’Élias situe le plus important préjudice porté à l’Intrus comme étant celui de la «*violence symbolique*», au sens que lui donne Pierre Bourdieu dans *La Reproduction*, comme principal mécanisme d’imposition des rapports de domination et de maintien de l’ordre :

«Les rapports de force déterminent le mode d’imposition [...], comme système des moyens nécessaires à l’imposition d’un arbitraire culturel et à la dissimulation du double arbitraire de cette imposition, i.e. comme combinaison historique des instruments de violence symbolique et des instruments de dissimulation (i.e. de légitimation) de cette violence» (Bourdieu, 1970, 30, 2.1.1.1).

## 2.4 LE «NOUVEAU RACISME»

De nos jours, le racisme ne se manifeste plus ouvertement (sauf chez les groupes suprématistes d’extrême-droite) à propos de la race ou de l’infériorité eugénique (bien que ses implications sous-jacentes renvoient nécessairement au ciblage ethnique), mais sur le thème de la différence culturelle, supposée irréductible et incompatible avec les valeurs alléguées, le mode de vie et l’identité de l’Occident. À la fin des années 1960, Stokely Carmichael et Charles Hamilton, deux militants afro-américains du Black Power, avancent l’idée que

«le racisme est institutionnel, c'est-à-dire qu'il constitue une propriété structurelle du système, même si les acteurs ne se disent pas racistes. [...]. Le racisme institutionnel se rencontre souvent, par exemple, dans les situations où l'exclusion de groupes entiers est commandée par des logiques où personne n'a à se dire raciste» (Wieviorka, 2006, 6).

Le britannique Martin Barker a été le premier, en 1981, à parler du «nouveau racisme» (Barker, 1981), dont la rhétorique est la différence culturelle. Il en a dénoncé les fondements politiques et idéologiques de la «nation tribale», historiquement indéfendable, et affublée du qualificatif populiste «*de souche*». Ce qui n'est qu'une réactualisation revampée de la vieille notion de la «pureté de la race», que dénonçait déjà Ernest Renan en 1869 (Renan, [1869], 1997).

À la même époque, aux États-Unis, apparaît la notion de «racisme symbolique», basée sur les mêmes prémices. Un peu plus tard, en France, Balibar, Wallerstein et Taguieff parleront de «*racisme différentialiste*», ou de «*racisme culturel*». Enfin, en 2011, Rodney Coates (Coates, 2011) renoue avec le «*racisme institutionnel*». La stratégie discursive du «nouveau racisme» est simple, mais brillante et efficace : nier et condamner fermement l'existence du racisme, mais n'accepter aucune responsabilité par rapport à la réalité de l'inégalité sociale. Barker souligne aussi le caractère fondamentalement populiste de ce «nouveau racisme». Les politiciens, de la droite comme de gauche n'hésitent pas à faire dans la surenchère des sentiments nationalistes dans un but électoraliste, notamment par le discours sur la sécurité et le discours anti-immigrations, implicitement reliés dans leur rhétorique.

De son côté, Wieviorka note l'internationalisation et la globalisation du «nouveau racisme», à la lumière des nouvelles diasporas migratoires et de la politique internationale.

«En particulier, les débats sur l'immigration se lestent de prises en considérations qui ne se disent pas toujours racistes, ou raciales, mais qui le sont assez largement, sous des formes voilées, subtiles, et par exemple en remplaçant le terme de races par celui d'ethnie, beaucoup plus correct politiquement» Wieviorka, 2006, 12).

Il y a enfin la nouvelle dimension historique du racisme, où s'affrontent, d'un côté, oubli, nihilisme ou dénaturation du passé, dans les pays occidentaux et, de l'autre, la réappropriation revendicatrice de l'histoire par les populations lésées par le racisme.

## 2.5 L'ASSISTANCE INSTALLÉE

Les marginalisés, les groupes socialement et économiquement exclus doivent souvent, pour une partie, se rabattre sur l'économie informelle, voire illicite (Wacquant, 1993; Bourgois, 1995). Mais, dans nos sociétés occidentales disposant d'un filet de protection sociale, une bonne partie se retrouve à dépendre, totalement ou partiellement, de l'assistance publique.

Dans son ouvrage *La disqualification sociale, essai sur la nouvelle pauvreté*, Serge Paugam (Paugam, 2008) se penche sur

«le processus par lequel une personne assistée devient de plus en plus dépendante envers les services d'action sociale, perd progressivement sa motivation au travail, élabore des rationalisations ou des autojustifications de l'assistance et apprend à négocier avec les travailleurs sociaux» (Paugam, 2008, 85).

Ce processus est encore renforcé lorsque l'individu appartient à un groupe ciblé par le racisme, bien que déjà, au départ les assistés sociaux constituent en soi un groupe socialement ostracisé. Ce processus, Paugam l'appelle la «*carrière morale des assistés*», qu'il ne situe pas dans le concept ambigu et déterministe du paupérisme, mais seulement dans le cadre circonscrit de l'assistance (Paugam, 2008, 84, note de bas de page).

Dans cette «*carrière morale*», Paugam distingue «trois types d'expériences vécues de l'assistance : - l'assistance différée; - l'assistance installée; - l'assistance revendiquée» (Paugam, 2008, 83). Paugam précise cependant que ce processus n'est pas déterministe, en ce sens que «si on constate un enchaînement des trois expériences vécues, cela ne signifie pas qu'elles constituent trois phases par lesquelles doivent nécessairement passer tous les assistés» (Paugam, 2008, 86). Quatre critères d'analyse, dont la variabilité situe

l'expérience vécue, sont retenus par Paugam : la motivation au travail, la dépendance envers les services d'action sociale, la rationalisation de l'assistance, et la relation avec les travailleurs sociaux.

À l'étape de l'«*assistance différée*», la motivation au travail est forte, malgré une dépendance assez forte envers les services d'action sociale. Il n'y a aucune rationalisation de l'assistance et la relation avec les travailleurs sociaux est marquée par la distanciation. Dans la phase de l'«*assistance installée*», la motivation au travail est faible, et la dépendance envers les services d'action sociale est forte. Il y a mise en place d'un processus d'élaboration de la rationalisation de l'assistance. Les relations avec les travailleurs sociaux se font sur des modes d'appropriation, de séduction et de coopération réciproque. Un climat de confiance s'installe. Enfin, dans la période de l'«*assistance revendiquée*», il n'y a aucune motivation au travail, la dépendance envers les services d'action sociale est très forte, l'élaboration de la rationalisation de l'assistance est importante, voire sophistiquée, et les relations avec les travailleurs sociaux est conflictuelle et se fait sur le mode de la revendication.

## 2.6 LA THÉORIE DE L'«*UNDERCLASS*» (SOUS - PROLÉTARIAT)

S'opposant à Bakounine, solidaire des déclassés de la populace de l'ère industrielle (les misérables de la période proto-industrielle, les gueux du Moyen-âge, la plèbe romaine), Marx et Engels, dans le *Manifeste du Parti Communiste*, définissaient le «*sous-prolétariat* (ou *lumpenproletariat*,) comme étant les éléments déclassés, les misérables, non organisés, du prolétariat urbain, appartenant au prolétariat de par leur condition économique, mais n'ayant pas de conscience de «*classe*», au sens politique (Huard, 1998).

En fait, comme le soulignent Ladanyi et Szelenyi, le concept de «*sous-prolétariat*» a toujours été un objet de controverse, comme en témoigne son évolution. Au début des années 1960, Gunnar Myrdal a énoncé la première théorie structurelle du «*sous-prolétariat*» pour décrire ceux qui se retrouvaient exclus de l'avancée du capitalisme. Le «*sous-*

*prolétariat*» résultait de changements dans la structure économique et le système était responsable de cette «nouvelle pauvreté».

Les années 1970 voient un changement de paradigme, de structural à behavioriste, avec la notion de «*culture de la pauvreté*» prônant le changement des comportements culturels des pauvres. Dans les années 1980 et 1990, une troisième vague de théorisation critique sévèrement l'approche behavioriste, parce qu'elle blâme les victimes plutôt que le système. En fait, on rejette le terme même de «*sous-prolétariat*», pour proposer le concept alternatif de l'«*exclusion*». Julius Wilson lie la désindustrialisation de la fin du XXe siècle et les ghettos noirs, la formation du «*sous-prolétariat*» et les processus massifs de restructuration économique, notamment néolibéraux, où le sous-emploi structurel est aggravé par la discrimination raciale.

Ladanyi et Szelenyi insistent sur le caractère fondamentalement structurel de la dynamique de l'exclusion socioéconomique et de la pauvreté lié aux transitions du marché, et sur le fait que l'exclusion touche au premier chef les minorités ethniques sous-privilegiées. Comme l'ethnicité est une construction sociale, la position sociale assignée à ces groupes est le résultat des rapports de pouvoir qui déterminent les classifications sociales. Ce qui place l'exclusion dans la tradition de la théorie critique de la race et de la pauvreté, parce que la catégorie du «*sous-prolétariat*» est racialement marquée : c'est la «*racialisation de la pauvreté*» (Ladanyi et Szelenyi, 2006, 9-10).

Trois caractéristiques identifient ces groupes systématiquement exclus : A- ils sont isolés géographiquement dans des ghettos ethniquement homogènes, séparés de la société dominante. B- ils sont perçus par la société dominante comme étant une catégorie sociale superflue ou inutile, qui ne contribue pas au bien-être de la société et représente un gaspillage des ressources sociales. C- leur pauvreté est transgénérationnelle.

Enfin, Ladanyi et Szelenyi soulignent très justement que les deux dimensions de l'exclusion, économique et sociale, sont relativement indépendantes (bien qu'elles puissent aussi converger). L'exclusion économique sévère débouche sur une «non-classe», le «sous-

prolétariat», et l'exclusion sociale sévère débouche sur une «non-caste», les «hors-caste», qu'on appelle aussi «intouchables». C'est pourquoi ils adoptent la position d'Herbert Gans (Gans, 1996) dans sa critique de la théorie du «sous-prolétariat». Gans recommande la notion de «hors-caste» pour décrire la situation des ghettos ethniques de pauvreté, à cause de la combinaison de l'extrême pauvreté, de la ségrégation spatiale, et de la stigmatisation ethnique. (Ladanyi et Szelényi, 2006, 1-13).

## 2.7 LA «PRISE DE PAROLE»

Comment concevoir le silence apparent des marginalisés devant l'exclusion qui les frappe? La vérité est que le silence n'est pas inaction, mais résistance. Comme l'appelle Michel de Certeau, c'est «la force des faibles, par laquelle on devient capable de résister à la violence des forts, sinon visiblement, du moins intérieurement, en s'abritant d'une résistance silencieuse et parfois désespérée» (Certeau, présentation par Luce Giard, 1994, 10). Puis, parfois, il arrive un jour que se manifeste un événement, un choix, un droit, une révolution. C'est la «*prise de parole*». Ce n'est pas encore vraiment l'action, mais une démarche vers l'action, elle est «*action symbolique*». Comme le dit Michel de Certeau,

«La prise de parole est un lieu symbolique; elle ne change rien; elle crée des possibilités relatives aux impossibilités admises jusque-là et non élucidées. [...] Certes, la prise de parole a la forme d'un refus. Elle est protestation. [...] C'est sa fragilité que de ne s'exprimer qu'en contestant, de ne témoigner que du négatif. Peut-être est-ce également sa grandeur. Mais en réalité, elle consiste à dire : je ne suis pas une chose» (Certeau, 1994, 36-37, 41).

Le «pouvoir de parler» anticipe la «révolution de la parole». «Prendre conscience», puis «prendre la parole», ce n'est pas encore «prendre un pouvoir». La «prise de parole» n'est pas magie, on ne peut la réifier car elle ne se substitue pas au travail d'émancipation, elle le précède. Mais elle n'est ni inutile, ni futile, car elle insère l'exclus dans la société. (Certeau, 1994, 38). «Lieu symbolique», elle est la «réponse symbolique» à la «violence symbolique». Elle «*désigne l'espace créé par la distance qui sépare les représentés et leurs représentations. Elle sort en dehors des structures, mais pour indiquer ce qui leur manque, à savoir l'adhésion et la participation des assujettis*» (Certeau, 1994, 38).



L'ouvrage de Payet, Giuliani et Laforgue (Vérité, 2009) reprend l'idée de Michel de Certeau dans le thème de «*la voix des acteurs faibles*», pour «appréhender la relation entre institutions et individus-groupes disqualifiés, privés de reconnaissance et pris dans des relations asymétriques avec des institutions». Le concept de la «*voix des acteurs faibles*» «s'inscrit dans la volonté de réhabiliter les capacités et les ressources d'actions d'individus-groupes dominés et stigmatisés». Les «dispositifs de prise de parole» mettent en lumière les «processus de domination» et illustrent «comment l'acteur faible, par la constitution d'une cause, mobilise des ressources, et parvient à des degrés divers à se faire entendre et à se faire reconnaître». «Constituer des causes, élever des voix» répond à la question «comment se faire entendre quand on est minoritaire ?» et devient un outil pour les «aspirations à la reconnaissance des populations disqualifiées de par leur ethnie». Cela se fait par le «processus d'élévation de la voix de l'individuel au collectif», en raison du constat que «les relations entre institutions et acteurs faibles sont encore sous le signe de la domination, en dépit des discours sur le respect de la personne» (Vérité, 2009, 96-97).

Le processus initie «le rôle des associations qui font office de médiateurs entre les pouvoirs publics et les populations défavorisées, leur capacité à dévoiler les situations ignorées et à souligner les dysfonctionnements du système». «Rendre les voix audibles» constitue un «processus de réaffirmation identitaire», où certains développent des habiletés de «passeurs». Surtout, «*en recouvrant dignité et confiance*», il permet le «passage de l'indignité à la reconnaissance de la parole des acteurs faibles» (Vérité, 2009, 97-98).

Car la voix des ces acteurs faibles «fait écho, pour la dimension politique, à la *voice*, définie par Albert Hirschman», dans son ouvrage publié en 1995, *Défection et prise de parole*, «comme la capacité à porter une revendication dans l'espace public». S'inscrivant dans la théorie économique des «biens publics», Hirschman croit à l'importance et à l'utilité du concept essentiellement politique de la «voix» dans l'analyse des phénomènes économiques (Hirschman, 1980, 431).

Le choix d'exprimer sa voix peut jouer un rôle important sur l'offre de «biens publics», en particulier quand ceux-ci ont une forte incidence d'«intérêt public». Il peut alors arriver que l'exercice de la voix devienne une activité gratifiante et même la justification ultime d'une vie humaine. C'est ce qui se manifeste de plus en plus dans l'augmentation significative de l'action publique (Hirschman, 1980) de ce qu'on appelle la «*société civile*», les acteurs non institutionnels du changement social.

Le concept de la «*prise de parole*» trouve forme aussi dans l'expression du «*testimonio*». Cette tradition latino-américaine lie l'expression orale à l'action sociale. Elle privilégie la narration orale de l'expérience personnelle en tant que source de savoir, d'«*empowerment*», et de stratégie politique dans la revendication des droits et la dynamique de changement social. Le «*testimonio*» devient alors l'expression collective de l'action pour le changement (Benmayor, 1997, 153-154).

Mais la «*prise de parole*» n'est que la dernière étape d'un processus lui-même préalable à l'action collective. Dans son ouvrage sur le mouvement activiste romani, Peter Vermeersch, citant Koopmans et Statham, souligne que les opportunités, les intérêts, les mécontentements, les ressources, n'existent pas seulement dans la réalité sociale objective, mais qu'elles doivent aussi être encadrées, c'est-à-dire cognitivement perçues, construites, définies, communiquées, puis transposées dans un discours public (Vermeersch, 2006, 150). Discours public qui, éventuellement, débouchera sur un programme d'action revendicateur, et / ou sur une action / réaction réformatrice des pouvoirs publics.

## 2.8 LE «MÉDIATEUR CULTUREL»

La «*médiation culturelle*», au sens où je l'entends, ne s'inscrit pas dans la perspective de la «*médiation sociale*» pensée en termes de résolution de conflit (Pasquier et Rémy, 2008), bien qu'elle puisse être le lieu de résolution des litiges. À mon avis, elle déborde largement le cadre conventionnel de la «*médiation sociale*», bien que celle-ci s'intègre comme un lieu de la «*médiation culturelle*». Car le lieu privilégié (mais non exclusif) du discours de la «*médiation sociale*» est l'espace juridique, alors que les lieux

privilégiés de la «médiation sociale», au sens où je l'entends, sont l'espace sociétal et social. Le lieu de la «médiation institutionnelle», habituellement appelée «médiation sociale», est celui du rapport aux institutions de l'État.

Le lieu de la «médiation politique» est le «champ politique» (Bourdieu, 1979, 505). Enfin, le lieu de la «médiation artistique» couvre la culture expressive. Mais le lieu privilégié (et englobant) de la «médiation culturelle», c'est l'espace (ou le non-espace) interculturel, principalement entre la société dominante et ses minorités. La médiation culturelle naît de la rencontre des cultures. Et plus particulièrement dans les espaces culturels frontaliers, où les médiateurs, «passeurs de frontières», arrivent à jongler avec facilité avec les usages de cultures différentes, parce que ces frontières sont pour eux des sentiers qui relient les peuples, plutôt que des barrières qui les séparent (Szasz, 1994, 3). Cela demande des habiletés personnelles. Ils savent comment l'Autre pense et agit (Szasz, 1994, 6). Leur but n'est pas seulement la compréhension des cultures en présence, mais l'appréciation réciproque de ce que l'Autre a de meilleur à nous apporter.

Les champs d'intervention des «médiateurs culturels» sont très diversifiés, c'est une de leur caractéristique. Leurs rôles changent selon les circonstances. Leurs loyautés aussi sont multiples. Une autre caractéristique est qu'ils acquièrent des perspectives multiculturelles. Leur vie et leur personnalité révèlent une complexité que n'ont pas ceux qui se confinent dans leur seule culture. Parfois, des groupes entiers, comme les Métis, se sont aussi constitués en médiateurs culturels (Szasz, 1994, 16).

L'anthropologie et l'ethnohistoire ont contribué au développement du concept de «médiateur culturel». La première lui a donné sa terminologie et ses catégories : Irving Hallowell a parlé de «*transculturalité*», Malcom McFee de «*biculturalité*» syncrétique. Robert Paine a formulé les catégories de médiateurs comme étant de quatre types. L'intermédiaire est un entremetteur entre les cultures, sans bénéfice pour lui-même. Le courtier est un intermédiaire influent qui retire un bénéfice personnel, matériel, symbolique ou statutaire, de sa médiation. Le patron, qui distribue des valeurs, des services ou des

prestations de son choix dans une perspective paternaliste de clientélisme qui institue la dépendance du quatrième type, le client.

Les ethnohistoriens actuels sont passablement critiques des approches théoriques des anthropologues tels que Paine, pour lesquelles subsistent de nombreuses exceptions. Prônant une approche humaniste plutôt que scientifique, ils ont abordé leur sujet avec l'intuition de conditions historiques uniques, conjoncturelles, ayant moulu les communautés et les médiateurs étudiés, de sorte que les hypothèses émergent du terrain de recherche, plutôt que de le prédéterminer (Szasz, 1994, 12).

### 3. Contexte historique et ethnologique

Pour bien comprendre la situation actuelle des Gitans de Perpignan, il faut la placer dans une perspective historique et conjoncturelle capable de mettre en lumière les continuités ou les variations dans le temps de leur condition et de leur conditionnement. Il y a continuité de l'exclusion sociale, mais variation dans la forme; continuité de la pauvreté, mais variation dans le niveau; continuité dans la précarité de l'habitat, mais variation dans le type. Mais aussi continuité de la présence, mais variation dans la localisation; continuité de la participation à l'économie, mais variation dans les niches économiques occupées; continuité culturelle, mais variation dans la reconnaissance.

Comprendre les Gitans, c'est aussi combattre la confusion terminologique homogénéisante qui englobe les Tsiganes dans un non-être identitaire; on me dira que l'homogénéisation n'est pas un mal qui frappe uniquement les Tsiganes, que tout ethnologue est au fait de ce phénomène et qu'il est superflu de le mentionner; c'est sans doute vrai si notre intention est de ne nous parler qu'entre pairs universitaires. Mais si tant est que le chercheur a aussi un rôle social, c'est bien celui de diffuser et de dénoncer l'absence de reconnaissance identitaire des groupes marginalisés, dont l'homogénéisation est le premier processus d'exclusion, et le plus porteur des préjugés négatifs et racialisants. Car on ne hait bien que ceux qu'on ne connaît pas. Connaître, c'est aussi découvrir, apprivoiser et reconnaître la culture de l'Autre, sa richesse, sa complexité, sa valeur, sa contribution. C'est ce que ce chapitre abordera à propos de nos amis Gitans de Perpignan, qui, bien qu'ils soient arrivés il y a fort longtemps, demeurent toujours, pour reprendre les mots de Christophe Robert, d'*Éternels étrangers de l'intérieur* (Robert, 2007).

#### 3.1 LES GITANS DE PERPIGNAN : UN BREF HISTORIQUE

Je ne veux pas ici entrer dans la question complexe des origines antiques des Tsiganes, sinon pour rappeler quelques jalons clés. Il y a d'abord, la question des origines indiennes. Basée surtout sur la parenté établie par la linguistique entre le romani et des dialectes populaires proches du sanskrit (Liégeois, 2007, 18), cette théorie diffusionniste fait l'objet d'un large consensus, mais pas l'unanimité (Okely, 1983). Il est vrai que pour

certains groupes, comme les Tinkers irlandais, la traçabilité linguistique est moins évidente, leur langue s'apparentant d'avantage au vieux gaélique. Pour d'autres groupes nomades, comme les Yéniches, l'ascendance slave ou germanique est avancée. Le fait est, d'une part que les Occidentaux ont toujours confondu nominalement toutes sortes de groupes nomades européens, y compris des groupes pouvant être des survivants culturels des grandes périodes de vagabondage de masse. D'autre part, il n'est pas exclus historiquement que des groupes nomades se soient eux-mêmes identifiés comme Tsiganes, en tant que terme générique dans l'imaginaire collectif.

Par ailleurs, les différents groupes tsiganes ont toujours appris, par nécessité, la langue des pays où ils se sont fixés. De plus, leur propre langue s'est alors teintée de nombreux emprunts qui sont autant de marqueurs de leur périple migratoire historique, les plus anciens appartenant au farsi Persan. Les grandes lignes de cette migration sont qu'ils auraient quitté le nord de l'Inde il y a plus ou moins 1500 ans. Des textes les situeraient en Perse entre le IIIe et le Ve siècle de notre ère, qu'ils auraient fui entre le XIe et le XIIIe siècle (invasions turques et mongoles). On les trouve dans les Balkans au XIVe siècle. Par la suite, les documents attestent leur pénétration dans toute l'Europe au début du XVe siècle. Perçus comme des réfugiés chassés par les Turcs, ils sont bien reçus jusqu'au milieu du XVe siècle. Musiciens hors pairs et grand éleveurs de chevaux, l'animal noble, ils avaient alors la faveur des seigneurs (Collectif, 2003, 15-19, Bernard Leblon; Liégeois, 2007, 17-26).

L'histoire des Gitans de Perpignan est intimement liée aux persécutions contre les Gitans d'Espagne. En 1499, les Rois Catholiques obligent les Gitans à se sédentariser ou à quitter le pays. Plus tard on les envoie systématiquement aux galères. Contrairement aux autres pays européens, pratiquant une politique d'expulsion généralisée qui, ironiquement, ramène constamment les Tsiganes chassés (ironie persistante dans le temps, encore aujourd'hui) et explique la persistance de leur nomadisme forcé, l'Espagne, à partir de 1633, mise sur la sédentarisation forcée pour les assimiler. Elle est couplée aux interdictions d'identification culturelle (langue, costume, danse, musique, de même que l'interdiction d'avoir des chevaux), en plus du recensement obligatoire. En 1717, c'est l'assignation à résidence dans des villes désignées. En 1749, la solution finale est mise en place. Tous les

Gitans d'Espagne sont arrêtés, envoyés aux travaux forcés pour l'armée ou dans les usines, au bagne et dans les orphelinats. Quelques mois plus, force est de libérer ceux dont le métier était utile, voire indispensable : boulangers, forgerons et autres artisans. En 1783, les Gitans sont autorisés à habiter où ils le désirent et à reprendre leurs métiers, notamment le maquignonage (sauf en Catalogne du Sud), mais l'interdit culturel demeure.

C'est au moment de la Révolution Française, en 1789, (dans un état d'esprit d'ouverture des frontières aux réfugiés espagnols) qu'un grand nombre de familles gitanes de la Catalogne du Sud fuient l'Espagne et arrivent à Perpignan et à Elne, où d'autres Gitans sont déjà installés en Catalogne du Nord (Roussillon) depuis le milieu du XVI<sup>e</sup> siècle. Ces familles arrivent principalement de Figueres, Tarragone et Barcelone. Habitues à la sédentarité (bien que forcée), ces Gitans vont s'intégrer dans le Roussillon et y louer ou acheter des maisons. À Perpignan, ils vont d'abord camper au Vernet et le long de la Têt, où il y a des pâturages pour leurs chevaux, avant de s'installer en ville. Les Gitans vont continuer à affluer, soutenus et intégrés par la communauté locale (Collectif, 2003, 19-30, Bernard Leblon). L'insurrection contre l'occupation de l'Espagne par Napoléon provoque un nouvel afflux de Gitans qui fuient la conscription des insurgés espagnols. Les autorités françaises accueillent et intègrent cette immigration qu'elle identifie comme déserteurs espagnols, commerçants, colporteurs ou négociants, du moins jusqu'en 1814, où la France décide de limiter le flux migratoire par l'obtention d'un passeport.

La communauté gitane maintient ses liens avec les Gitans de la Catalogne espagnole par les échanges matrimoniaux et par un va-et-vient incessant de mouvements migratoires familiaux et économiques permanents, temporaires ou saisonniers entre la France et l'Espagne et vers les autres régions de France, notamment dans l'Aude et l'Hérault. Et elle renoue avec le voyage dans un semi-nomadisme saisonnier, suivant les grandes foires locales, qui sera caractéristique des Gitans du Roussillon, faisant peu de cas des frontières officielles.

C'est à partir de 1792 que les Gitans commencent à s'installer à Perpignan même; d'abord en campant dans les quartiers extérieurs du faubourg, près de la Porte Notre-Dame, où se trouvaient le marché aux bestiaux et les abattoirs (beaucoup de Gitans étant maquignons ou tondeurs). À partir de 1812, les Gitans commencent à s'installer à

l'intérieur de la ville, et à partir de 1814 dans le quartier St-Jacques, qui est massivement occupé par eux à partir de 1820. C'est à cette époque que commencent à se manifester dans l'imaginaire des *païos* un racisme lié indéniablement au nomadisme, qui n'est pourtant qu'un semi-nomadisme saisonnier lié aux activités économiques des Gitans. Ce racisme est manifeste dans les rapports de police de la préfecture qui parlent de « race vagabonde » et de vagabonds dangereux.

Pendant tout le XIXe siècle, les Gitans de la Catalogne espagnole continuent à affluer, campant sur les rives de la Têt et dans le quartier du Vernet. À partir de 1875, les opposants aux campements gitans, représentés par le préfet de police, vont exercer des pressions constantes sur la Mairie pour l'adoption de mesures d'expulsion. En 1909, la Mairie, résistant aux partisans de l'expulsion, autorise l'occupation d'un terrain, le camp Victor. Après cinquante ans de résistance, la Mairie cède finalement et procède à l'expulsion en 1925. En 1951, la Mairie autorise l'occupation de deux terrains au Haut-Vernet, autorisation révoquée en 1955. En 1963, la Mairie construit la Cité Bellus, qui devient rapidement un bidonville surpeuplé. Vers 1970, la ville rase la Cité Bellus et construit l'actuelle Cité du Nouveau Logis, au Vernet (Collectif, 2003, 30-46, Jean-Paul Salles).

Les Gitans de Perpignan sont donc très majoritairement catalans. S'ajoutent une minorité de Gitans espagnols (castillans et andalous), arrivés par vagues plus récemment : au début des 1960, fuyant le franquisme et la pauvreté structurelle, dans les années 1975-1980, fuyant le terrorisme basque ou les pogroms en Andalousie, et dans les années 1990, à cause des grands travaux de rénovation urbaine à Barcelone et à Séville.

### **3.2 LES QUATRE PILIERS DE L'EXPRESSION CULTURELLE GITANE**

Il est très difficile pour un *païo*, même bien intentionné, de parler correctement des Gitans. J'ai tenté le plus possible de suivre le conseil d'un ami gitan : « Si tu veux parler des Gitans, demande à un Gitan ». Bien des *païos* ont dit bien des âneries sur les Gitans.



Selon tous mes informateurs gitans, quatre mots sont au centre de l'identité gitane et en constituent le cœur culturel. Au premier chef de ceux-ci, la famille : chez les Gitans, la famille est une entité élargie, globale, presque clanique, qui, dans son extension concentrique, forme un réseau géographique naturel affirmé. Mais au quotidien, la famille renvoie d'abord à une communauté, voire à un quartier, car les Gitans ne peuvent concevoir d'habiter loin de leur parenté, ne serait-ce qu'à quelques kilomètres. La famille forme la trame du tissu social dans une communauté gitane. La solidarité sociale est la règle concentrique absolue, d'abord dans la famille immédiate, puis dans la famille élargie, dans la communauté, au Gitan extérieur, et même au *païo* si elle est demandée. Mais un Gitan se définit et se situe dans le groupe par rapport à ses ancêtres.

«Les membres d'un même groupe, quelle que soit sa taille, sont d'abord les parents. Évidemment plus le groupe est important, plus les liens sont lâches; mais les individus, en faisant chaque fois référence à leur réseau de parenté particulier, savent se situer les uns par rapport aux autres, trouvent ce qui peut les rattacher l'un à l'autre. Cette référence, elle se fait avant tout à travers la prise en compte de la généalogie, et dans la généalogie, de la ligne des agnats» (Patrick Williams, citation en note de bas de page in Collectif, 2003, 52).

«J'ai 87 ans. Je suis né en 1920 à Perpignan. Mon grand-père, du côté de mon père, s'appelait Miquel Saleras. Mon père s'est marié avec ma mère et nous vivions à Torreilles. L'autre grand-père s'appelait Joan *de la barretina roja*, parce qu'il portait le béret rouge traditionnel» (Rei, in Collectif, 2010, 47).

La langue est aussi un des fondamentaux de l'identité des Gitans de Perpignan. Le contexte linguistique est cependant riche et complexe, et doit être compris dans un contexte historique (les interdits culturels passés en Espagne) et interculturel (la nécessité de communiquer avec la société majoritaire, pour des motifs administratifs ou économiques entre autres). En fait, les Gitans de Perpignan, comme le souligne Jean-Paul Escudero (Collectif, 2003, 53-68), constituent une «société plurilingue». Le catalan est leur langue au quotidien. Mais ce catalan est mâtiné de survivances du *kalo*, l'ancienne langue des gitans d'Espagne, apparenté aux dialectes *romani* parlés par les autres groupes tsiganes. Mais les interdits linguistiques historiques, conjugués au morcellement des communautés, en ont finalement provoqué la quasi-disparition, bien qu'il se soit maintenu jusqu'au début du XXe siècle. C'est pourquoi nous parlons du «*kalo catalan*», qui a aussi emprunté à la langue de la société majoritaire, le français. Cependant, le *kalo* a conservé un statut de

prestige. Quoiqu'il en soit de ses particularismes, le *kalo catalan* peut facilement être compris par les locuteurs *païos* du catalan roussillonnais, et vice-versa.

Il est d'ailleurs assez ironique d'entendre certains catalanistes du Roussillon, qui souvent en sont à se réapproprier leur langue oubliée, faire la promotion d'un catalan épuré, littéraire, et dénigrer le *kalo catalan*. Alors que les Gitans du Roussillon n'ont jamais cessé de parler catalan, se l'ont approprié et bonifié, ce qui est le propre d'une langue encore vivante. Si bien que le *kalo*, qui avait valeur de langue-refuge entre Gitans, en présence inopportune de *païos*, a transféré cette valeur-refuge dans le *kalo catalan*, exclusivement gitan, en raison de la disparition du catalan chez la très grande majorité des *païos* de Perpignan.

Pour ce qui est de l'usage de la langue française, il faut rappeler que l'imposition étatique du français, après l'annexion du Roussillon en 1659, a rencontré une longue résistance du catalan jusqu'au XXe siècle. C'est donc dire que le catalan, avant le XXe siècle, était la langue de communication avec la société majoritaire, alors que le *kalo* était la langue des Gitans. C'est au XXe siècle que le français est devenu la langue de communication avec la société majoritaire, et que le catalan est devenu le *gitano*. L'adoption orale du français comme langue de communication externe par les Gitans de Perpignan est aujourd'hui généralisé. Bien plus, l'usage du français dans la prédication, depuis la conversion des Gitans à l'Église Pentecôtiste, est à l'origine d'un mouvement d'appropriation du français, non plus seulement dans un usage externe, mais aussi interne à la communauté. Enfin, la langue espagnole, pratiquement disparue chez les Gitans perpignans, subsiste encore dans la musique, principalement le flamenco.

Ce qui nous amène à la place de la musique dans la culture gitane. Pour les Gitans, la musique n'est pas l'apanage d'une élite formée dans les écoles de musique. Ce n'est pas non plus un produit de consommation, ou un passe-temps. La musique fait partie du quotidien, elle s'écoute dans les familles, elle s'échange entre musiciens, elle se joue doucement dans l'intimité, elle éclate dans les fêtes et les mariages, elle s'improvise dans les ruelles de quartier, elle s'expose aussi pour les *païos*. Chaque famille compte un musicien; certaines familles forment même des dynasties de musiciens. Chez les Gitans de Perpignan, les instruments sont l'affaire des hommes, la danse l'affaire des femmes, les

*palmas* unissent hommes et femmes. La musique est dans tous les aspects de la vie, mais pas dans la mort, car le deuil se vit sobrement, en silence.

Chez les Gitans de Perpignan, les styles musicaux ont varié selon les époques et les générations. Le flamenco, la *rumba* gitane, la *salsa* cubaine, les cantiques religieux, tous sont présents actuellement, bien que le flamenco, toujours important, soit cependant plus associé aux musiciens plus vieux. Le flamenco se joue dans l'intimité des familles et des amis. La *rumba* gitane origine de Cuba. La musique cubaine est arrivée en Andalousie, puis en Catalogne espagnole dans la première moitié du XXe siècle et est déjà très populaire à Barcelone dans les années 1930. Mais son essor véritable date des années 1950, où Barcelone reçoit quantité d'artistes cubains. Les Gitans, entichés de ces nouveaux rythmes, se les approprient, les mélangent et les réinventent à l'infini, selon leur habitude musicale. En réalité, la *rumba* gitane emprunte beaucoup plus à la *guaracha* et au *son* qu'à la *rumba* cubaine en transposant ces musiques cubaines sur des guitares, avec la main transformée en percussion (le *ventilador*), accompagnées seulement du chant et des *palmas* (claquements rythmés des mains dans le flamenco).

Dans les années 1980, l'influence de la *salsa* introduit les percussions, les instruments électriques, les claviers et les cuivres à la *rumba* catalane. Enfin, à partir des années 1980, on voit l'affirmation d'une musique religieuse dans les églises pentecôtistes, qui n'est pas sans rappeler le *gospel* des afro-américains par les expressions individuelles spontanées, mais puisant à d'autres sources musicales (flamenco et *rumba* lente) aux racines andalouses et cubaines (Collectif, 2003, 71-73, 78-82, Jean-Paul Escudero).

«Tous les jours je chante, moi, le matin, à midi et le soir, je chante...et en plus ça me plaît beaucoup, la musique flamenco; [...] Le chant religieux, c'est pas mon style...Moi, c'est la rumba, fandango la buleria, sevillanas, ça, ça me plaît beaucoup. Alors, là, quand je fais ça, je te jure, là, j'ai la joie, je suis content, très content. La rumba, pour moi, c'est la vie; la rumba ça explose...j'aime ça» (Jérôme Espinas, in Collectif, 2003, 115).

«La musique, chez-nous c'est inné. De petit...à partir de quatre ans et demi, cinq ans, je jouais dans les églises, à Perpignan...évangéliques. C'est moi qui accompagnais toutes les chorales. Quand je voyais les vieux jouer de la guitare, je regardais, je regardais...à force à force,

en regardant et en se renseignant...mettons : Fes-me veure aquesta nota que feis (Fais-moi voir cette note que tu faisais, comment tu la fais). Alors, il prenait le temps, il me le faisait voir et, après, je rentrais dans ma chambre et je faisais pareil. [...]. C'était comme un combat, qui nous aide à s'en sortir musicalement. J'essaye d'en vivre. Sinon, tout le monde est musicien, tout le monde tape bien des palmas. [...] Quand j'ai trouvé le groupe (Tékaméli), qu'on m'a proposé de faire un stage et qu'il fallait que j'aille à l'école pour continuer la musique, là j'ai accepté...» (Jeannot Soler, in Collectif, 2003, 115-116).

La religion, quatrième pilier de l'identité des Gitans de Perpignan, est un aspect culturel, qui, comme la musique, a connu de grands changements dans les dernières décennies. À travers leurs migrations, les Tsiganes ont toujours adopté les religions des sociétés où ils se sont fixés. Autre trait particulier, ils ont toujours démontré une grande piété et accouru à tous les grands sites de pèlerinage. Enfin, ils se sont toujours approprié la religion dominante, à travers des rituels et des dévotions qui leur sont propres, et dans laquelle des croyances culturelles du passé subsistent, comme le rapport aux morts par exemple.

En Europe de l'Ouest, les Tsiganes, dont les Gitans, ont été très majoritairement catholiques, jusqu'à l'irruption du Pentecôtisme, à la fin des années 1940. S'ensuit un combat d'arrière-garde le l'Église catholique, qui fonde «l'Aumônerie catholique des Gitans et Tsiganes». Ses prêtres, les *rashaï*, sont chargés d'aviver la foi des Gitans, notamment par la participation de masse aux pèlerinages à Lourdes et, surtout, aux Saintes-Maries-de-la Mer, en Camargue (pèlerinage que j'ai eu le bonheur de faire, seul *païo*, en autocar avec un groupe de Gitans de la Cité du Nouveau Logis).

Par ailleurs, le caractère national et résolument tsigane et gitan du pèlerinage aux Saintes Maries doit beaucoup à l'action d'affirmation régionale (la *Nacion Gardiano*) du Marquis de Baroncelli-Javon, qui institue, en 1935, la procession de Sara à la mer. C'est d'ailleurs la première fois qu'on peut attester la présence de la statue de Sara, la Vierge Noire des Gitans (Sara la Kali), Sainte Sara, patronne des Tsiganes. Sainte uniquement pour les Tsiganes, par ailleurs, et plutôt embarrassante, tant pour l'Église que pour les pèlerins catholiques, tout comme la présence massive de tous ces Tsiganes. J'ai été à même de constater et de comprendre l'univers parallèle, le pèlerinage dans le pèlerinage, la fête

religieuse gitane dans la fête religieuse catholique. Le lieu des Tsiganes, c'est la crypte de l'église, et la plage, lieu de la procession. Le culte des Tsiganes n'est que pour Sara, pas pour Marie Jacobé ni Marie Salomé. D'ailleurs, de nombreux Tsiganes ne viennent que pour la procession de Sainte Sara, le samedi, et repartent sitôt après.

J'ai vu des milliers de Gitans et Manouches de toute la France, de même que de nombreux Gitans castillans et andalous installés souvent pour la semaine, le pèlerinage étant aussi un haut-lieu de retrouvaille pour les parents dispersés géographiquement. J'ai été témoin d'une ferveur quasi mystique saisissante au passage de la statue de Sara. Ce qui explique peut-être la présence de ces Gitans perpignanais qui me disaient pour la plupart participer au culte évangélique : résilience des traditions? Synchrétisme? Occasion de retrouvailles? Ou simplement plaisir d'un grand rassemblement qui est aussi une grande foire d'échanges commerciaux entre Tsiganes de tous les groupes?

Pour combattre l'expansion protestante, l'Aumônerie, mais aussi plusieurs prêtres engagés socialement, comme le père Pages, au Haut-Vernet, mettent sur pied des missions caritatives pour les Gitans. Parallèlement, on assiste au développement continu des «Assemblées de Dieu» pentecôtistes, qui mèneront à la fondation de la «Mission évangélique tsigane» en 1958 (Bordigoni, 2004). Très vite, l'Église Évangélique s'intéresse aux Tsiganes, qui finiront par créer un mouvement évangélique autonome, avec leurs propres pasteurs. À Perpignan, actuellement, la grande majorité des Gitans sont pentecôtistes. Les éléments explicatifs de cette conversion massive des Gitans de Perpignan peuvent aider à comprendre l'expansion foudroyante du Pentecôtisme à travers le monde dans les deux dernières décennies. Le fait que les pasteurs soient tous gitans (il n'y a jamais eu de prêtres gitans), qu'ils habitent la communauté et partagent ses misères, que les grands rassemblements fréquents soient très prisés (alors que la présence des tsiganes aux Saintes-Maries fait l'objet de plus en plus de mesures restrictives), et que «l'assemblée» favorise le contact, la confession collective, la ferveur, l'humilité et le repentir sincère, tout contribue à ce succès du Pentecôtisme (Collectif, 2003, 122). Manuela Canton Delgado souligne à juste titre (et j'ai pu observer certains de ces aspects) :

«On trouve dans les cultes pentecôtistes de nombreuses manifestations de type extatique, la délivrance (exorcisme), l'imposition des mains pour recevoir la

guérison, les prophéties, le don des langues ou glossolalies. [...] nous pouvons affirmer que les bases doctrinales et les *modus rituels* de l'évangélisme gitan sont dans leur essence pentecôtistes, ou, ce qui revient au même, plongent leurs racines dans certaines formes du méthodisme nord-américain de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et du début du XX<sup>e</sup>. Le pentecôtisme réenchante le protestantisme ascétique, [...] Et, manifestement, l'évangélisme gitan est venu réenchanter le pentecôtisme» (Delgado, 2004, 89).

J'ajoute qu'à Perpignan, contrairement à mes préjugés initiaux, j'ai pris conscience de l'importance sociale des pasteurs dans la communauté. Qu'il s'agisse du fléau (en déclin) de la drogue et de l'alcoolisme chez les jeunes (et les moins jeunes) dans les années 1990, de la violence conjugale, dans ces quartiers de misère humaine, les pasteurs ont beaucoup contribué à l'apaisement de ces problématiques, et ils ont suppléé (en partie) au déclin de l'autorité morale des anciens patriarches et chefs de clan. Ils ont aussi une certaine écoute des pouvoirs publics (la Mairie) et ont parfois un rôle de médiateurs et de représentation.

«L'évangélisme gitan permet d'intensifier le processus de réaffirmation de l'identité culturelle des Gitans, mais en combinant les anciennes manières de comprendre leur propre culture et les rapports socio-familiaux avec les nouvelles formes d'exercer le leadership et de concevoir le rôle de secteurs tels que les femmes et les jeunes dans un monde marqué par la distorsion extrême des traditions» (Delgado, op. cit., 98).

«On les trouvait fous, ces Gitans français qui étaient venus prêcher à Séville...avec cœur, de pauvre à pauvre, de Gitan à Gitan» (Nicolas Pisa, pasteur gitan, in Delgado, op. cit., 88).

«Si mes souvenirs sont exacts...ça ferait environ trente ans, grosso modo, que l'Évangile est venu atterrir à Perpignan, et c'est à travers de certains frères qui sont venus de Paris, du nord de la France. Ces pasteurs ont voulu s'occuper un peu du peuple gitan catalan de Perpignan et là, ils ont formé des jeunes qui étaient baptisés...parce qu'il fallait apprendre à lire, à écrire et à étudier» (Joseph Soler, in Collectif, 2003, 129).

## 4. La «prise de parole»

La question de départ à ce projet de recherche était de comprendre l'apparente absence des Gitans de Perpignan dans le «champ politique», qui est, comme le dit si bien Pierre Bourdieu, «le champ des luttes de classes ordinaires ou extraordinaires, larvées ou ouvertes, individuelles ou collectives, spontanées ou organisées...» (Bourdieu, 1979, 505), et encore plus, leur apparent silence devant l'exclusion qui les frappe, la «*force des faibles*», comme l'appelle Michel De Certeau. Un esprit militant comme le mien, un esprit de l'action, devant ce silence, attend, cherche et espère une manifestation de la «prise de parole».

Mon interprétation de ce que j'ai vu et entendu de la réalité des Gitans de Perpignan suggère qu'on ne peut bien prendre la mesure de la difficulté de la «prise de parole» pour les Gitans, et à plus forte raison de l'émergence d'une élite engagée dans l'action politique, que si on comprend d'abord deux traits culturels structurants de la société gitane (partagés par tous les groupes tsiganes). Le premier est endogène, c'est l'apparement de la société gitane aux sociétés segmentaires à pouvoir diffus. Le second est exogène, c'est l'exclusion. Mon hypothèse est que c'est la combinaison de ces deux forces sociales qui rend très difficile l'émergence de la «prise de parole», confinée dans le domaine des *impossibles* sociaux. Mais il peut arriver que les *possibles* se révèlent.

### 4.1 UNE SOCIÉTÉ SEGMENTAIRE À POUVOIR DIFFUS

Par opposition à notre société à classes, mon séjour parmi les gitans de Perpignan m'a révélé une société communautaire, mais pas nécessairement communautariste. En effet, d'une part, il est vrai que les Gitans ne se conçoivent pas en dehors de leur appartenance ethnoculturelle. Ils affirment fièrement leur identité et la revendiquent culturellement et socialement.

Cependant, contrairement aux affirmations des antis multiculturalistes qui y voient une menace à l'universalisme républicain, à la cohésion sociale de l'état-nation et à

l'espace public neutre (Wikipédia, 2011), la revendication identitaire des Gitans se pose uniquement dans une perspective de défense des droits, en réponse à l'exclusion par la société majoritaire. Elle s'inscrit plutôt dans la compréhension nord-américaine ayant débouché sur les notions de multiculturalisme et d'inter culturalisme, sans remettre en question l'appartenance civique et politique à la nation. Bien plus, la perception des Gitans est que l'exclusion et le racisme dont ils sont victimes les marginalisent comme n'étant pas vraiment (ou pas du tout) français, les constituant en citoyens de seconde classe. Les Gitans posent donc très clairement leur affirmation identitaire à l'intérieur du cadre national, et réclament la pleine reconnaissance de leur citoyenneté française, sur la base de leur très ancienne présence en Roussillon et de leur cohabitation historique avec la société majoritaire *païa*. Mais le gouvernement français a plutôt durci sa position sur l'universalisme républicain. En janvier 2011, le Président Sarkozy a formellement et officiellement annoncé l'échec et la fin du multiculturalisme, alors même que le modèle républicain n'a jamais permis, ni mis de l'avant, le multiculturalisme en tant que politique nationale d'intégration des minorités.

Par ailleurs, comme l'ont démontré d'autres chercheurs chez d'autres groupes tsiganes (Cossée, 2004; Okely, 1983; Stewart, 1997, Marushiakova et Popov, 2004; Formoso, 1986), mon intuition d'une société gitane s'apparentant au modèle des sociétés segmentaires acéphales à pouvoir diffus, semblable à celle décrite par Meyer Fortes chez les Tallensi, s'est révélée confirmée, et même encore plus peut-être que chez d'autres groupes tsiganes. Dans son ethnographie sur les Tsiganes britanniques (Travellers), Judith Okely décrit très exactement le caractère segmentaire des sociétés tsiganes : peu ou aucun système formalisé de leadership individuel, ni aucun poste ou fonction héréditaire, ni aucune concentration de pouvoir. De la déférence en regard de l'âge, mais qui ne garantit aucune autorité autre que morale. Quiconque essaierait de dominer les autres au-delà d'une certaine limite serait ostracisé, car un leadership charismatique non sanctionné ne peut reposer que sur l'adhésion volontaire. Les modèles économiques et sociaux des Tsiganes ne demandent pas, et ne facilitent pas la concentration du pouvoir, ni le leadership permanent.

Au premier chef, bien sur, il y a chez les Gitans de Perpignan la «prééminence de la dimension familiale et communautaire où l'on retrouve la famille élargie comme première



unité de regroupement et de référence» (Robert, 2007, chap. 2) de l'organisation sociale, et le caractère structurant de la parenté. Ensuite, il y a l'absence institutionnelle politique; pas de *Kris Romani*, tribunal formel formé d'un Conseil des Ancien, spécifique aux *Vlack Roma* d'Europe de l'Est; pas de patriarche reconnu, comme chez les Manouches, bien que son autorité soit essentiellement morale, mais socialement contraignante; en fait, j'y ai trouvé plus la «fratrie» typique d'une société patriarcale décrite par Michael Stewart dans son ethnographie des Rroms Harango de Hongrie. Donc, une société égalitaire, mais non exempte de stratifications sociales, principalement par le genre et l'âge, bien que mes informateurs m'aient tous confirmé une perte du respect des anciens chez une large part des jeunes Gitans.

Par ailleurs, l'absence d'autorité et d'institution politique rend la question de la représentation politique très problématique, puisqu'aucun Gitan ne considère avoir le droit de parler au nom des autres. Ce qui nous oblige à débusquer «les formes diffuses de pouvoir», comme le dit Georges Balandier (Balandier, 2008) : hommes d'influence ou de prestige, pratiques culturelles et mécanismes de contrainte sociale. «*Il n'y a pas de Kapo chez-nous*» s'exclame un Tsigane dans la thèse de Claire Cossée, qui souligne que «leur existence collective s'est donc, jusqu'à la période contemporaine, perpétuée sans le support des élites» et que «c'est notamment cette absence d'élite qui fait apparaître la permanence des Tsiganes dans le temps comme un mystère» (Cossée, 2004, 4-5).

Georges Balandier considère que parmi les sociétés dites segmentaires, le cas des Nuer du Soudan, étudiés par Evans-Pritchard, «en réduisant au minimum les situations inégales, sans cependant les éliminer, constitue une sorte de cas limite» (Balandier, 2008, 6). On peut certainement ajouter les Tallensi étudiés par Fortes. Et les Gitans s'ajoutent aussi comme «cas limite». Leur société est communautaire, structurée par la famille élargie, en lignages et alliances patrimoniales. Tout comme chez les Tallensi, les relations inégales sont réduites au minimum, et surtout, «à défaut d'une autorité politique bien différenciée, la prééminence, le prestige et l'influence résultent de la conjugaison de ces inégalités minimales» (Balandier, 2008, 6). Les structures politiques sont presque invisibles et ponctuelles. La «loi gitane» est plus un code de comportement social non écrit et tacitement

reconnu, bien que les anciens évoquent une certaine perte à ce niveau chez les jeunes. Chez les Gitans,

«la prise des décisions concernant la communauté fait apparaître des hommes prééminents ou dotés d'autorité (morale) [...] Les conflits individuels qui imposent l'intervention de la loi et de la coutume, le redressement des torts subis, les antagonismes [...] sont autant de circonstances manifestant les médiateurs et les détenteurs de pouvoir» (Balandier, 2008, 7).

Bien qu'on retrouve chez les Gitans «les inégalités primaires fondées sur des critères naturels et traitées par le milieu naturel», et aussi «*les formes élémentaires de la stratification sociale qui résultent de l'ordre dans lequel se rangent [...] les lignages et les groupes ou les classes d'âge*», il y a absence totale de «stratifications sociales complexes qui se résolvent en un arrangement hiérarchique» (Balandier, 2008, 8).

Si on se réfère aux quatre traits caractéristiques de la définition que donne Robin Horton des sociétés segmentaires acéphales sans État, les Gitans, de façon générale, correspondent à cette définition.

Pour ce qui est de la typologie des sociétés segmentaires, telle que définie par Horton, je dirais que les Gitans s'apparentent au deuxième type (de trois), à cause du modèle structural «*qui rassemble les sociétés formées d'un ensemble d'agrégats juxtaposés, dont chacun comprend à son tour plusieurs lignages*» (In Terray, 1985, 107), comme les Tallensi. Cependant, l'organisation sociale des Gitans occupe une position intermédiaire par rapport au modèle Tallensi. La résidence commune sur un territoire délimité n'est ni le seul, ni le premier facteur structurant. En fait, le lignage agnatique demeure le premier facteur, sans être exclusif, l'appartenance et l'identification au groupe des Gitans de Perpignan étant aussi très fortes. C'est pourquoi, retenant la distinction que fait Jean Capron entre sociétés segmentaires villageoises et lignagères, où «dans ces dernières, parenté et descendance demeurent, au niveau du clan comme à celui du lignage, les principes majeurs de l'organisation sociale. Le groupe local a peu de consistance politique» (Terray, 1985, 107), je définirais les Gitans de Perpignan en tant que société segmentaire lignagère. Cependant, malgré l'absence d'institution politique locale,

l'attachement identitaire marqué à Perpignan pourrait aussi les rattacher aux sociétés segmentaires villageoises. Cela reste à débattre, les modèles structuraux n'étant jamais parfaitement concordants.

#### 4.2 UNE SOCIÉTÉ DU DON, UNE SOLIDARITÉ MÉCANIQUE

L'organisation sociale des Gitans de Perpignan met en lumière une organisation sociale centripète, le caractère structurant de la parenté, la subordination de la sphère économique à la sphère du social, la dialectique de la réciprocité et de la distance sociale, la nature et les formes de l'échange, la prodigalité, la place centrale du Don, et les survivances de l'imbrication des rapports de parenté et des rapports de production, toutes ces pratiques étant autant de facettes du mode de vie des Gitans.

Si on se réfère à Durkheim, qui établit la distinction primaire entre les deux formes de solidarité sociale, mécanique et organique, je propose que les principes de l'organisation sociale des Gitans de Perpignan correspondent aux sociétés à «solidarité mécanique», que Jean Cuisenier appelle «*solidarité par similitude*». Dans ces sociétés, «les individus diffèrent peu les uns des autres. Ils éprouvent les mêmes sentiments, servent les mêmes valeurs» (Cuisenier, 2009,2). C'est la «solidarité mécanique» du groupe qui induit «le principe tout puissant du Don dans la société tsigane (Formoso, 1986, chap. 3). Formoso souligne que dès l'enfance, dans son éducation, le Tsigane est «incité à donner de lui-même, à rendre service, à partager ses biens, à répondre avec générosité aux besoins exprimés par autrui, à ne pas priver les autres, [...] à être attentif aux sollicitations émanant de son entourage» (Formoso, 1986, 197). Les transactions avec profit sont très limitées entre Gitans, et elles n'existent tout simplement pas entre proches parents. On partage, on prête, on donne. Formoso écrit justement sur ce trait commun à tous les Tsiganes :

«Les Tsiganes manifestent des scrupules à réclamer une rétribution de leurs frères de race, selon leur propre expression. Il est immoral pour les Roms de gagner de l'argent aux dépens d'autres Roms. [...] Ce sont généralement des relations de réciprocité fondées sur le don ou le prêt qui s'instaurent entre Tsiganes [...]. Le partage égalitaire fréquent des revenus du travail effectué en association [...] offre une illustration de cette tendance. [...] Chez eux, la prodigalité est valorisée, elle constitue la réponse la plus commune aux besoins exprimés» (Formoso, 1986, 202)

Il existe donc une dialectique de la réciprocité et des rapports sociaux marquant la distance sociale. C'est le degré de parenté (la distance sociale) qui détermine l'intensité de la réciprocité. À l'intérieur de la famille, l'entraide et la solidarité sont inconditionnelles. Formoso associe les formes de réciprocité dans la famille élargie tzigane au «don pur» défini par Malinowski et à la réciprocité généralisée définie par Sahlins, où le don est spontané, et le contre-don «n'y est tenu à aucune condition de temps, de quantité ou de qualité, et l'espérance de réciprocité est indéfinie» (Formoso, 1986, 217). Formoso en conclut donc qu'il n'y a pas, chez les Tsiganes de mode d'échange intermédiaire (réciprocité équilibrée), où la contre-prestation est équivalente culturellement. La prodigalité ne transforme pas les receveurs en obligés, car elle s'exerce dans le quotidien, sans projection sur l'avenir, et non dans une perspective de prestige ou de statut social.

#### **4.3 DES SEGMENTATIONS INTERNES ?**

J'ai déjà parlé de la nécessité de combattre l'homogénéisation et d'explicitier les particularismes culturels de chaque grand groupe tzigane. Je ne doute pas, non plus, qu'il existe des particularismes à l'intérieur du groupe gitan, ne serait-ce que la distinction entre Gitans catalans, castillans et andalous, que j'ai évoquée précédemment. Mais je suppose qu'il existe aussi des différences locales subtiles à l'intérieur de chaque sous-groupe gitan.

Bien plus, au cours de mon enquête de terrain, à cause de différentes remarques entendues, il m'est arrivé de me demander si parler des Gitans de Perpignan comme d'un ensemble homogène ne manquerait pas de nuance, et si les trois ensembles sectoriels de Gitans perpignanais, bien que partageant les mêmes valeurs et les mêmes principes structurants, n'avaient pas, chacun, des particularités justifiant de parler de segmentation interne. Déjà, à la base, en tant que société segmentaire, il existe, bien sur, une segmentation lignagère clanique; les familles tendant à habiter dans la plus grande proximité et les rapports sociaux (dont la solidarité mécanique) se faisant d'abord au niveau de la famille élargie, il existe une compétition clanique pour l'obtention des ressources

rares. Par exemple, cela n'est pas sans compliquer le travail des travailleuses sociales dont l'offre de service est universelle.

La proximité sectorielle des familles peut aussi donner l'impression de segmentation interne, bien qu'en réalité plusieurs familles comptent des parents habitant un autre secteur de la ville et qui se visitent régulièrement. J'ai aussi souvent eu l'impression, quand j'étais à la Cité du Nouveau Logis, de ressentir une plus grande joie de vivre que dans le quartier St-Jacques, malgré la misère commune, et que le tissu social y était moins dégradé. Avec beaucoup de gêne et de retenue, j'ai fini par avoir le courage de poser la question à mes informateurs.

Certains facteurs peuvent expliquer cette impression. D'abord, bien que Saint-Jacques soit un quartier-ghetto, la Cité du Nouveau Logis est beaucoup plus isolée de la ville et de l'influence extérieure. Par exemple, je pense que les Gitans de la Cité ont beaucoup mieux résisté et mieux réussi à endiguer le fléau des drogues dures, qui a frappé la communauté gitane dans les années 1980-1990, et à relativement mieux préserver les valeurs gitanes chez une plus large part de leurs jeunes. Alors que dans Saint-Jacques, il existe un noyau dur de toxicomanes datant de cette époque, dont l'évaluation varie entre 10 et 25% selon mes différents informateurs, ayant un comportement asocial dégradé, repris par leurs propres enfants, dont l'éducation sociale est nécessairement déficiente. Ce noyau de quelques familles dysfonctionnelles, dont le comportement est réprouvé par la majorité des Gitans de Saint-Jacques, est responsable de cette impression de tissu social plus dégradé, de même qu'il contribue à certains préjugés généralisés chez les *païos*.

Enfin, certaines remarques entendues laissent croire à une segmentation entre les Gitans catalans et les Gitans «espagnols» (andalous) arrivés tardivement entre les années 1950 et 1996. En réalité, il existe quelques différences culturelles mineures, et bien sur, les lignages diffèrent fondamentalement. Mais il n'existe ni inimitié ni ségrégation entre les deux groupes. La vérité est que l'arrivée de ces réfugiés tardifs a souvent été ressentie par les Gitans catalans comme une surcharge sociale et économique dans un milieu aux ressources déjà rares. Cette supposée inimitié n'est en fait qu'une compétition de plus pour l'obtention de ressources rares.

Donc, finalement, mon interprétation est que la relative atomisation sociale due à la structure sociale segmentaire rend très difficile, sinon impossible, l'unité politique des Gitans de Perpignan, face à l'exclusion. De plus, le caractère diffus et strictement moral de l'autorité dans la communauté rend aussi très difficile l'émergence de leaders politiques forts, sans compter la difficulté de l'unité des élites que j'ai pu constater sur le terrain.

Sur le plan strictement politique, ce sont là des handicaps à une mobilisation ethno-politique forte et efficace face aux pouvoirs publics. Par ailleurs, la double affirmation identitaire (et la double volonté de reconnaissance) des Gitans de Perpignan en tant que Gitans et Français ressemble au cas des Roms Dajfa de Crimée, dont la dispersion sur le territoire national a débouché sur une double consolidation identitaire, d'abord en tant que Dajfa de Crimée, et parallèlement, à une intégration officielle à la communauté extérieure ethno-nationale tatare (Marushiakova and Popov, 2004).

#### **4.4 L'EXCLUSION**

Parler des Gitans, c'est parler d'un archétype de l'exclusion et de l'inégalité sociale, qui imprègne l'imaginaire collectif de l'Occident depuis plus de sept siècles, produisant de fait une «inégalité durable» (Tilly, 1998), organisée socialement, persistante dans le temps, touchant des catégories ostracisées de groupes sociaux.

Ce rejet social des Gitans par la société dominante s'inscrit donc dans un processus historique d'exclusion sociale globale, en ce sens qu'il participe tout aussi fortement de «modèles relationnels» d'exclusion, c'est-à-dire le racisme de la société majoritaire, que de «modèles généalogiques» structuraux au niveau des politiques étatiques (Élias, 1997) ou de l'absence de politiques étatiques, mais aussi au niveau des valeurs sociales organisationnelles antithétiques qui entrent en conflit (Formoso, 1986; Stewart, 1997; Okely, 1983; Robert, 2007).

C'est ainsi que les Gitans, «inutiles au monde», pour reprendre l'expression de Robert Castel, s'inscrivent dans la «dynamique sociale globale» d'une vieille problématisation, celle du statut des marges du sociétal et de la réponse à la question du paupérisme, mais dans une nouvelle problématique, celle de «l'invisibilisation» des proscrits sociaux, par le déni de leur existence dans la société (Castel, 1995). La question de la pauvreté de la communauté gitane origine de l'inégalité et de la privation par rapport à la société dominante, dans une stratification hiérarchique du social (Valentine, 1969) où les rapports sont structurellement inégaux. Le professeur Olive me soulignait que cette pauvreté a un caractère profondément humiliant pour les Gitans, qui refusent, par principe, de s'y identifier.

Les Gitans élaborent une réponse culturelle à cette exclusion, mais cette réponse n'est pas une «culture de pauvreté», c'est-à-dire une internalisation individuelle déterminante (Lewis, 1966), mais une identité collective du stigmat qui se pose comme un négatif de l'identité gitane (Cathelin, 2004). Cela parce qu'on leur refuse non pas seulement la possibilité d'«agentivité» individuelle, c'est-à-dire l'opportunité d'agir sur leur environnement social comme individu (Giddens, 1984), mais surtout l'«égalité d'agentivité», en tant qu'individus appartenant à un groupe déterminé, auquel le champ des «possibles», en termes de réalisation du potentiel social, qu'Appadurai appelle la «capacité d'aspiration collective», est structurellement et socialement refusé par la société dominante. On ne leur permet ni l'accès au système dominant, ni l'application d'un système alternatif.

C'est pourquoi on assiste parfois dans la communauté au recours à l'économie informelle (Bourgois, 1995; Wacquant, 1993) et à l'«assistance installée» (Paugam, 2008) comme stratégies de survie. Ces stratégies demeurent cependant communautaires, fondées sur le groupe, au moins familial. Et cette survie s'inscrit dans la forme ordinaire de la «résistance organique» (Scott, 1985). L'acte de résistance ne se révèle pas nécessairement dans le geste, mais plus subtilement, dans sa justification, il n'y a pas de distinction entre l'acte individuel et l'acte collectif, et sa caractéristique est la non-visibilité formelle. Cette résistance est assortie d'un attachement revendiqué aux valeurs de la culture gitane, qui empêche la pénétration du système dominant dans les structures de leur «monde social

naturel» (Comaroff, 1985). C'est en ce sens qu'Henriette Asséo parle des Tsiganes en tant que «peuple-résistance» (Asséo, 1989).

#### 4.4.1 DES VAGABONDS NON QUALIFIÉS

Sédentarisés de force pendant longtemps en Espagne, les Gitans qui se sont installés en Roussillon ont repris la route, dans une semi-sédentarité économique qui leur a été longtemps caractéristique. La modernisation de l'économie dominante à partir des années 1950 a cependant progressivement fait disparaître les métiers longtemps exercés par les Gitans de Perpignan (maquignons, tondeurs, vanniers) (Collectif, 2003). À partir des années 1970, ces métiers semi-nomades ont définitivement disparu, et la sédentarisation des Gitans a été complète.

Parallèlement, l'exclusion, économique et sociale, s'est intensifiée et a confiné les Gitans dans des secteurs précis de la ville spécifiquement édifiés pour eux ou de plus en plus désertés par les *païos* et laissés à l'abandon, entraînant un processus de ghettoïsation des Gitans. Comme le dit Zygmunt Bauman, «les villes contemporaines sont les lieux d'un apartheid à rebours : ceux qui peuvent se le permettre quittent les endroits devenus sales et insalubres, qui sont toujours habités par ceux qui n'ont pas les moyens de partir» (Bauman, 1999, 132). Mais de toute façon où pourraient-ils aller, loin de leur famille, de leurs enfants, de leurs parents, qui sont leur seule richesse et leur meilleure chance de survie. Que serait un Gitan seul parmi les *païos* ?

Bauman affirme que le «degré de mobilité» est le fondement de la nouvelle stratification sociale, cloisonnant dans deux mondes dont le vécu et les aspirations sont aux antipodes. D'un côté, le monde des «touristes», qui ont les moyens, ou les possibilités (sans compter l'autorisation), d'aller où bon leur semble, pour quelque raison que soit (voyage, travail, études, recherche) et pour qui les frontières sont ouvertes. De l'autre côté, la masse de plus en plus large des pauvres, des réfugiés, des déplacés, des minorités ostracisées, de ceux dont on ne veut pas dans notre monde, de ceux qu'on refuse de voir, de ceux dont on ignore même l'existence; ceux à qui on ferme toutes les portes, à qui on refuse toutes les chances, toutes les espérances, les mal-aimés, laissés pour compte, les inutiles au monde, à ce monde; ce sont les «vagabonds» (Bauman, 1999, chap. IV).



Il ne fait aucun doute pour moi que les Gitans, exclus et ostracisés par la société majoritaire, font partie des «vagabonds» de ce monde. Cette réalité m'a frappé un jour que je discutais avec un groupe de jeunes Gitans sur la place du Puig. Curieux du pourquoi de ma présence parmi eux, j'ai réalisé qu'ils étaient incapables de se représenter mentalement d'où je venais, ni la distance que j'avais parcourue pour venir à leur rencontre.

La scolarisation, ou plutôt l'adaptabilité de l'éducation, chez les Gitans a toujours été problématique, mais la situation s'est encore davantage dégradée avec la jeune génération actuelle, chez qui on peut parler d'illettrisme pour une large part, ce qui n'était pas nécessairement le cas de la génération précédente. Mais comment pourrait-il en être autrement quand le système public d'éducation régulier ne fait rien pour combattre le racisme dont sont victimes les jeunes Gitans dans les cours d'école. Qu'il ne croit pas en eux, ne s'occupe d'eux, n'a pas pour eux les mêmes exigences d'effort et de réussite, et justifie par des préjugés aliénants de ne pas réaliser sa mission de qualifier ces jeunes Gitans afin qu'ils puissent, comme les autres, rêver d'un avenir au sein de la société. Mais cela, bien sur, n'est que le reflet d'une attitude générale de la société majoritaire.

Cette attitude est renforcée par le phénomène de paupérisation et de précarisation générale de la population globale, principalement la classe moyenne (le département a un indice de richesse plutôt bas, malgré un accroissement spectaculaire de la richesse chez la couche la plus aisée de la population), qui adhère alors aux discours populistes et sécuritaires lui désignant des boucs émissaires. S'ensuit une violence structurelle et un glissement sémantique de la «guerre contre la pauvreté» vers la «guerre contre les pauvres», comme le démontre Paul Farmer (Farmer, 2005).

L'ensemble de cette situation concorde avec l'analyse de Robert Castel concernant la question de l'expansion des marges périphériques de l'ensemble sociétal, où les Gitans, comme les autres groupes socialement disqualifiés «par rapport aux restructurations économiques et sociales actuelles [...] sont moins exclus que laissés pour compte» (Castel, 1995, 28). Pour Castel, il ne fait aucun doute qu'on assiste au retour du paupérisme de masse, au sein même de nos sociétés occidentales, où l'on observe dans le même temps un

accroissement de la concentration de la richesse (ce qui concorde avec l'analyse de Bauman). «*L'existence, à nouveau, d'inutiles au monde, de sujets et de groupes devenus surnuméraires face à l'aggiornamento en cours des compétences économiques et sociales*» (Castel, 1995, 28), pose de plus en plus un problème de cohésion sociale dans nos sociétés supposément démocratiques.

Des groupes entiers de population, comme les Gitans, sont littéralement invalidés socialement, car ces

«surnuméraires ne sont même pas exploités, car pour l'être, il faut posséder des compétences convertibles en valeurs sociales. [...] On voit mal aussi comment ils pourraient représenter une force de pression, un potentiel de lutte, s'ils ne sont en prise sur aucun secteur névralgique de la vie sociale. [...] Cette inutilité sociale les déqualifie aussi sur le plan civique et politique» (Castel, 1995, 28 et 666).

À la Cité du Nouveau Logis, un jeune père de famille dans la trentaine me disait un jour :

«Tu sais, moi, j'ai fait des études; jusqu'au lycée; je sais lire, écrire, compter. Autour d'ici, il y a plein d'entreprises. Je suis allé pour remplir des dizaines de demandes d'embauche, et ailleurs aussi. Mais personne ne veut de moi, personne ne m'engagera jamais, parce que je suis un Gitan. Pour eux, je suis un bon à rien, ou un fainéant, ou un voleur. De toute façon, les païos, ils nous aiment pas. Personne me donnera une chance.»

#### **4.4.2 DES INTRUS FACE AU RACISME**

Le rejet de l'Étranger est un phénomène certes déplorable, mais malheureusement aussi vieux que l'homme. Par définition, historiquement, l'Étranger a toujours été soit lointain, soit de passage. Mais les flux migratoires contemporains ont changé la donne dans nos sociétés occidentales. L'Étranger est venu, et il n'est pas reparti. Il s'est installé parmi nous. Il fait maintenant partie prenante du Nous. Qu'on le reconnaisse ou non, cela ne change rien à ce nouveau «fait social». L'Étranger est devenu l'Intrus.

Dans ses *Digressions sur l'Étranger*, Georg Simmel, en 1908, fait figure de visionnaire en décrivant précisément sans le nommer cet Étranger parmi nous.

«Il y a par ailleurs un autre type d'étrangeté qui exclut cette communauté fondée sur des similitudes générales par-delà les parties : c'est le cas typique du rapport des Grecs aux Barbares., mais c'est le cas aussi à chaque fois que ce sont précisément les attributs généraux, ceux que l'on prête à l'espèce ou à l'humanité, que l'on refuse aux autres. Mais alors ce terme d'étranger n'a plus aucun sens positif : le rapport à l'étranger devient un non-rapport [...]. Son appartenance au groupe, au, contraire, fait que l'étranger est en même temps proche et distant» (Simmel, 1909, In Grafmeyer et Joseph, 1990, 58).

Et, depuis près de 700 ans, les Tsiganes sont, en Europe, les plus anciens de ces Intrus à qui on refuse les attributs de l'humanité et l'appartenance au corps social. Les Gitans de Perpignan et du Roussillon sont français depuis 221 ans, soit au moins dix générations, et pourtant on les rejette encore. Si la postériorité d'installation explique ce rejet, elle n'excuse pas ni ne cautionne une attitude qui a varié dans le temps et dans l'environnement (urbain ou rural), mais qui aujourd'hui se manifeste dans une phase historique tout à fait raciste.

Mais, pour revenir sur l'explication fournie par Simmel, l'enquête de Norbert Élias à la fin des années 1950 (Élias, [1965], 1997) a sophistiqué et précisé le propos de Simmel, en révélant que le racisme n'a pas besoin nécessairement de la différence culturelle pour germer dans le groupe socialement dominant. Si bien que les Gitans de Perpignan auraient beau être de parfaits caucasiens, il n'est pas certain qu'ils échapperaient au racisme, surtout dans le contexte allophobe généralisé exacerbé par le discours de la classe politique actuelle.

Bien sur, la différence culturelle et ethnique est le chemin le plus facile et le plus évident de la manifestation du racisme qui ostracise les Gitans. Il s'ensuit que, chez les Gitans, la violence symbolique de la société dominante *païa* attaque la dignité des Gitans.

Mais revenons sur la différence ethnique et culturelle. En ces temps où règne la rectitude politique du discours (quoique le discours politique actuel de la droite internationale semble faire fi de la rectitude), le racisme ne se manifeste plus ouvertement à propos de la race ou de l'infériorité eugénique (bien que ses implications sous-jacentes

renvoient nécessairement au ciblage ethnique et au délit de *facies*), mais sur la différence et l'incompatibilité culturelle supposée irréductible (Barker, 1981; Coates, 2011; Romm, 2010; Wieviorka, 2006; Guillaumin, 1999).

Pendant mon séjour de recherche à Perpignan, j'ai constaté maintes fois ce «racisme différentiel» lors de mes contacts avec la population *païa*. Cela arrivait souvent quand je leur expliquais la raison de mon séjour. Quand j'appelais un taxi, il ne venait pas me prendre chez-moi. Même chose quand je revenais de la Cité du Nouveau Logis. Les taxis ne vont dans les quartiers des Gitans, enfin je n'en ai jamais vu qui le fasse. Parlant de taxi, il y a ce chauffeur sur qui je suis tombé à plusieurs reprises, et qui était intarissable à me débiter sa litanie de préjugés contre les Gitans. Il y a cette dame, qui était avec moi dans une salle d'attente, qui me dit : "Ces Gitans, ce sont de vrais porcs; vous avez vu les Gitanes, elles sont toutes obèses; il faudrait les éduquer à bien s'alimenter". À la banque, alors que je rencontrais un agent pour l'ouverture d'un compte, quand je lui donnai mon adresse; il s'arrête, me regarde consterné et me dit : " La rue des Amandiers, mais c'est dans le quartier des Gitans ça. Mon pauvre monsieur, visiblement on ne vous a prévenu avant de louer". Une autre fois, ce couple de touristes avec deux jeunes enfants arrête une auto luxuriante un peu devant moi, pour demander des informations. Je suis assez près pour entendre le conducteur leur répondre qu'il ne faut absolument pas aller visiter le quartier Saint-Jacques, que ce n'est absolument pas sécuritaire, surtout avec des enfants. Interloqué, je n'ai pu m'empêcher de les aborder, après le départ de l'avocat, pour leur dire que les propos de ce dernier étaient insensés, que j'habitais le quartier depuis trois mois et qu'il était parfaitement sécuritaire. Mais visiblement, la mère était inquiète pour ses enfants. Je lui ai expliqué que les enfants sont le trésor le plus cher des Gitans et que jamais un Gitan ne ferait de mal à un enfant, ni à personne d'ailleurs. Rassurés, ils sont revenus à leur intention. J'étais content d'être intervenu, parce que c'est de cette façon que les préjugés se répandent géographiquement. Il y a aussi cette bonne dame à qui je demandais mon chemin, qui me dit : " Mais surtout, il ne faut y aller par là, parce qu'ici, c'est la frontière vous savez". Devant mon air étonné, elle continue : "Mais oui, là haut, c'est le quartier des Gitans; il ne faut pas aller là, mon bon monsieur, c'est rempli de malfrats, de voleurs et d'assassins; on va vous y égorger et vous voler".

Ces quelques anecdotes illustrent assez bien l'ampleur et la nature putative du racisme à l'encontre des Gitans. Elles démontrent aussi le phénomène de ghettoïsation et induisent la notion de «zone» et de «frontière invisible» (Wacquant, 1993; Bauman, 1999), ces espaces de la cité où sont reclus les groupes sociaux marginalisés, mais aussi les espaces de la société dominante. Comme le dit Bauman, «À Washington, il serait faux de dire que la discrimination règne dans le marché immobilier. On peut néanmoins repérer une frontière invisible qui s'étend le long de la 16<sup>e</sup> Rue à l'ouest et le long du fleuve Potomac au nord-ouest, frontière qu'il ne fait pas bon franchir quand on fait partie des exclus» (Bauman, 1999, 133).

Il existe cependant une différence, je pense, entre «zone» et «frontière invisible»; c'est une question de degré, de subtilité, comme entre le racisme grossier exprimé et le racisme subtil, non- exprimé, mais tacite (Romm, 2010). La réalité de la «zone» est brutale, évidente, c'est le ghetto dans la ville. La réalité des «frontières invisibles» ne se dévoile pas immédiatement, mais seulement à l'épreuve de l'observation prolongée, car elle n'est ni exprimée, ni indiquée, et si on pose la question, elle sera niée, parce que les «frontières invisibles» existent dans la ville de la société dominante. Mais toutes les parties du corps social de la cité la connaissent, la localisent précisément et s'y conforment généralement.

À Perpignan, les «zones», ce sont évidemment les trois secteurs gitans, mais surtout Saint-Jacques et la Cité du Nouveau Logis. Quelques rares *païos* habitent Saint-Jacques, aucun à la Cité. La plupart des *païos* évitent de se rendre dans ces deux quartiers et vivent dans leur monde parallèle. Les «frontières invisibles» dans Perpignan, c'est par la fréquentation des places publiques que j'en ai eu la révélation. Je parle bien sûr des places situées en dehors des quartiers gitans ou maghrébins, places que je pouvais fréquenter tout à mon aise en tant que touriste étranger, mais surtout en tant que non-Gitan ou non-arabe.

J'ai réalisé, un jour que j'étais attablé à une terrasse de la Place de la République, qu'il n'y avait que des touristes et des Français «de souche» aux terrasses. Je l'ai réalisé parce que, ce jour-là, il y avait un maghrébin sur la place qui essayait de faire signer une pétition. Tout le monde le regardait à la dérobée, ceux qui étaient abordés étaient agacés, et quinze minutes plus tard, les flics municipaux ont débarqué, contrôlé longuement son

identité et interrogé, puis l'ont invité à quitter les lieux. C'est là que j'ai réalisé que c'était la première fois que je voyais un arabe sur cette place.

Par la suite, j'ai réalisé que c'était la même chose sur la Place de la Victoire, la Place Arago, la Place de la Révolution Française, le Quai Vauban : que des Français de souche et des touristes. Quand je voyais des Gitans (le plus souvent des jeunes ou des mères avec leurs enfants), ils ne faisaient que passer, et les gens les regardaient à la dérobée. Seule exception à la règle tacite, les musiciens gitans ou manouches, parfois, qui jouaient pour quelques sous donnés. Il y avait au centre-ville, au parc Maillol, sur le chic boulevard Wilson, un bassin d'eau peu profond, où les Gitanes amenaient leurs enfants patauger l'été. La ville a remplacé le bassin par des jeux d'eau impressionnants, mais les enfants ne peuvent plus s'y baigner et les Gitanes n'y vont plus.

#### **4.4.3 STRATÉGIES DE SURVIE : UNE ASSISTANCE INSTALLÉE**

Mon ami pasteur pentecôtiste me confiait que l'assistance publique était la pire chose à être arrivée aux Gitans de Perpignan, parce qu'elle leur enlevait leur dignité et leur fierté. Je comprends son point de vue, bien qu'on ne puisse envisager le retrait brutal de cette source de revenu.

Je n'ai pas enquêté directement sur ce sujet, mais, à partir de ces critères, de l'observation du vécu de la communauté, des confidences de mes informateurs, des discussions informelles avec d'autres Gitans, et de mes entretiens avec une travailleuse sociale, J'ai tenté de voir où se situent les Gitans de Perpignan qui dépendent de l'assistance publique, dans leur «carrière morale d'assistés».

Évidemment, toute tentative de généralisation ne prend pas en compte les perceptions individuelles possiblement variables, mais tente de situer le groupe en général. Il en ressort, je crois, que les assisté sociaux gitans sont clairement dans une position d'*«assistance installée»*, par la faible motivation au travail, la forte dépendance envers les services sociaux, mais surtout, par le mode de relation avec la travailleuse sociale, dans un mode d'appropriation, de séduction, de coopération et de négociation réciproque. Par

contre, la motivation au travail variait de faible à nulle, intermédiaire entre «*assistance installée*» et «*assistance revendiquée*». J'ai fait le même constat au niveau de la rationalisation de l'assistance, qui semblait être beaucoup plus élaborée, sophistiquée et efficace qu'en processus d'élaboration.

#### 4.4.4 DES «INTOUCHABLES» HORS-CASTE

Fredrik Barth définit les sociétés à minorités comme étant structurellement fondées sur la non-relation interethnique. Selon lui, cette situation résulte d'événements historiques conjoncturels, parce que les différences culturelles ne sont pas endogènes au corps social, mais résultent du choc de deux systèmes culturels préétablis. La minorité extrême étant les groupes de parias, qui sont rejetés par la société d'accueil à cause de caractéristiques culturelles, comme, historiquement, les Gitans en Europe.

Parmi les groupes historiques de parias en Europe, Barth considère que seuls les Tsiganes ont développé une complexité interne suffisante pour se constituer en groupe ethnique à part entière.

«Le comportement réprouvé qui donne aux Gitans une position de parias est composite, mais repose principalement sur leur vie errante, qui contrastait à l'origine avec les liens de servage en Europe, et plus tard, sur leur violation flagrante de l'éthique puritaine de responsabilité, labeur et moralité» (Barth, 1995, 237-238).

Ce lien que fait Barth avec *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* de Max Weber renvoie aussi aux valeurs clés de la modernité des Lumières (Piotte, 2007) qui sont au fondement de l'Occident. Mais, bien plus important, Barth nous fournit peut-être une clé-source pour la compréhension du rejet historique et persistant des Tsiganes.

Dans leur ethnographie sur les Roms de Bulgarie, de Hongrie et de Roumanie, Ladanyi et Szelenyi, se sont basés sur la théorie du sous-prolétariat (*underclass*), mais en conjuguant l'exclusion économique sur un axe des x et l'exclusion sociale sur un axe des y (l'exclusion sociale sévère étant corrélée à «hors-caste» et l'exclusion économique sévère à

«sous-prolétariat»), sur une période historique partant du milieu du XIXe siècle jusqu'aux années 1990. Ils arrivent à la conclusion que le niveau de pauvreté des Rroms, qui n'est en réalité que le reflet de leur degré d'exclusion sociale, pour cette période et dans ces pays, a varié plusieurs fois, passant de «prolétariat» à «hors-caste», puis de nouveau à «prolétariat» et enfin à «sous-prolétariat», qui est, je considère, la condition commune à tous les groupes tsiganes d'Europe depuis les deux dernières décennies. Cela convient assez à la situation des Gitans, d'autant plus que Ladanyi et Szelenyi mettent en lumière le fait que le matérialisme historique ne prend en compte que l'exclusion économique, et pas l'exclusion sociale (sans compter le rejet raciste de certains groupes, par Engels notamment, comme dans le cas des Irlandais et des Bohémiens) de cette couche sociale qui est pourtant la plus déshéritée de la société.

Ladanyi et Szelenyi soulignent très justement que les deux dimensions de l'exclusion, économique et sociale, sont relativement indépendantes. Une exclusion sociale de type «hors-caste» se fonde sur l'ethnicité, ce qui est le cas pour les Gitans, à ceci près qu'elle comporte une exclusion économique variable. C'est pourquoi, dans le cas des conditions historiques particulières des Rroms (et des Tsiganes en général), Ladanyi et Szelenyi, adoptent la position d'Herbert Gans (1996) dans sa critique de la théorie du «sous-prolétariat». Gans recommande la notion de «hors-caste» pour décrire la situation des ghettos ethniques de pauvreté, à cause de la combinaison de l'extrême pauvreté, de la ségrégation spatiale, et de la stigmatisation ethnique.

Bien que cela n'ait pas été l'objet spécifique de cette recherche, mais partant de ce que j'ai vu et entendu, mon impression est aussi que les Gitans de Perpignan vivent très exactement cette combinaison de critères qui fait d'eux des «intouchables», des «hors-caste» au sein de la société dominante, et non des parias, puisque les parias ont généralement des activités économiques rentables (leur exclusion est uniquement sociale) pouvant éventuellement mener à la mobilité sociale ascendante. (Ladanyi et Szelenyi, 2006, 11-13).

Voici deux exemples de la perception qu'ont les Gitans de leur exclusion.



«La majorité des politiciens voient les Gitans comme des illettrés, des analphabètes, des bons-à-rien, incapables de s'adapter, de s'intégrer et à qui on peut pas confiance. Heureusement, il y en a une minorité, quelques uns, qui croient en nous, qui connaissent notre histoire et reconnaissent notre valeur, qui croient que le combat est dur mais qu'on peut réussir à s'en sortir. Les maghrébins sont plus intégrés que nous. Nous on vit dans un quartier très difficile, parce que c'est insalubre. Et à la Cité du Nouveau Logis, t'as vu la boîte aux lettres à l'entrée de la Cité...le postier, il livre même pas le courrier, il laisse tout ça à l'entrée du ghetto. Je voudrais pas dire n'importe quoi, mais si je peux te dire un chiffre, je dirais que 75% des païos sont racistes, pour pas dire plus; on est des mal-aimés, on est ceux qui gênent, on est de trop, mais pourtant on est français...peut-être qu'on a des différences, peut-être que c'est vrai qu'on s'exprime très fort, que notre manière de vivre dérange, mais on est français» ( entrevue avec Jean-Baptiste Villa, dit Néné, 29 juillet 2011).

«La population augmente. Les jeunes, ils se marient, ils ont des enfants. Ils font une demande pour les HLM., Alors, je te dis que sur dix demandes, il y en a que deux qui sont acceptées. Alors, je considère que la faveur est nulle, en pourcentage. Alors, ces jeunes, ils prennent des caravanes, et ils se mettent dans la Cité. L'exemple de cette Cité, c'est partout pareil. Alors, qu'est-ce qu'on a demandé? Autour de cette Cité, il y a des terrains vagues. On a demandé de construire des maisons, ou si c'est trop cher pour la municipalité, un terrain de caravanes réglementaire, avec tout ce qui faut, l'eau, l'électricité...pour avoir des logis pour ces jeunes. Alors le Préfet nous a dit : Il est pas question de monter d'autres maisons. Pourquoi? Il nous dit : Parce que vous êtes dans un ghetto, et il faudrait pas augmenter le ghetto. Alors sa réponse est facile. Alors, le ghetto, ...c'est un ghetto. Bon. Donc, ça fait que le ghetto qui est en train de se monter avec les caravanes, c'est le ghetto du ghetto, déjà. Vous nous dites que vous voulez pas d'autre ghetto. Alors, quelle différence ça fait d'agrandir le ghetto, qu'il soit plus convivial, plus viable, ou d'avoir deux ghettos dans le ghetto, dans de mauvaises conditions qui n'arrangent rien» (entrevue avec Bicente, 22 juillet 2011).

Je terminerai ce chapitre en soulignant que l'exclusion est tout à la fois un concept théorique d'analyse du social, et un «fait social» contraignant, réel et tangible, qui affecte les Gitans de Perpignan. Cependant, c'est un «fait social» externe, donc subi, puisqu'il est le fait des *païos*, par le racisme social et par l'exclusion économique systémique, et non des Gitans, qui aspirent à la reconnaissance.

C'est une évidence de dire qu'aucun groupe humain ne revendique son exclusion. Ce serait comme affirmer que s'il y a des pauvres, c'est de leur faute. Ce que certains

prennent pour une auto-exclusion des Gitans n'est en réalité que l'instinct de survie de celui qui, par méfiance apprise, et même somatisée, évite son tortionnaire. Stigmatisé n'est pas synonyme de stupidité.

Mais nous limiter au simple constat de l'exclusion serait incomplet, car l'exclusion, comme je le disais, n'est pas un «fait social» éthéré qui ferait qu'on a tout dit une fois qu'on l'a énoncé. Au contraire, partant de cet énoncé, on peut en suivre la trace des contraintes et des conséquences. Par exemple, dans le cas précis de la «prise de parole» des Gitans de Perpignan, l'exclusion, combinée à une culture de «pouvoir diffus», peut expliquer, au moins en partie, la difficulté, et la lenteur dans le temps historique, d'une «prise de parole» revendicatrice et mobilisatrice.

Surtout, nous satisfaire du simple constat de l'exclusion serait réducteur de la réalité des Gitans, en imposant son caractère externe. Car cette réalité gitane est, en vérité, et depuis toujours, relationnelle et imbriquée dans le monde des *païos*, puisque, par définition, l'Intrus est «installé». Plusieurs recherches (Stewart, 1997; Okely, 1983; Liégeois, 2007; Formoso, 1986; Reyniers, 1998) ont démontré la relation de l'économie tsigane, passée et présente, tant à l'économie dominante qu'au *païo* lui-même, en dépit et à cause de sa qualité périphérique.

Cela vaut aussi pour la vie sociale, au niveau culturel notamment. Cette relation n'est nulle part plus évidente que dans l'action quotidienne de ceux et celles, *païos* et gitans, qui sont, en quelque sorte, les «passeurs» entre le monde des *païos* et le monde des Gitans, à travers une fonction sociale souvent ignorée, mais d'une grande importance, les «médiateurs culturels».

Bien sur, ma lecture de la réalité des Gitans de Perpignan ne peut être qu'une interprétation exogène imparfaite, mais parce qu'elle s'appuie sur les témoignages et les confidences entendues, je crois qu'elle s'approche assez de la réalité, du moins de certains aspects de la réalité, et qu'elle trouvera un écho positif chez les Gitans de Perpignan.

## **SCOLIE : Perpignan, le monde des *païos*, le monde des Gitans : la médiation**

Au cours de ce terrain de recherche, j'ai rencontré divers acteurs exerçant une «médiation culturelle», c'est-à-dire une interaction entre le monde des *païos* et celui des Gitans. Certains de ces «médiateurs culturels» étaient des *païos*, d'autres étaient Gitans. Ces médiations s'exerçaient à plusieurs niveaux. Si Robert Paine a défini les catégories de médiateurs (patrons, clients, courtiers, intermédiaires) (Paine, 1971), peu de choses ont été écrites sur la typologie de la «médiation culturelle», sinon pour exprimer la grande variété de ses champs d'action, ce que j'ai aussi constaté sur le terrain. Comme le soulignait Paine, et aussi Margaret Szasz (Szasz, 1994), j'ai aussi constaté la dimension plurielle de la médiation exercée par certains acteurs, principalement chez les médiateurs gitans. Aussi, la pluralité des discours idéologiques, constatée principalement chez les médiateurs *païos* (révélatrice des différents regards sur les Gitans de la société *païa*), s'est avérée plus relative chez les médiateurs gitans.

Enfin, la critique des ethnohistoriens par rapport aux catégories de médiateurs s'est révélée tout à fait pertinente à la lumière de ce terrain, dans la mesure où plusieurs ne correspondaient pas clairement aux catégories de Paine. De plus, pour tous les médiateurs rencontrés, la classification typologique est avant tout affaire d'interprétation et de perception, et d'autant plus que la réalité du terrain est beaucoup plus complexe que les définitions catégorielles. J'ai néanmoins tenté de leur attribuer une des catégories de Paine, à la lumière de leur discours idéologique surtout.

Ainsi, parmi les neuf médiateurs *païos*, je dirais que cinq d'entre eux sont des intermédiaires, en ce sens que «bien qu'influents, ils n'en retirent aucun profit, et se contentent de transmettre valeurs ou prestations» (Roué, 2003, 680). Trois sont des patrons : les deux politiciens sont clairement des patrons, car «ils choisissent les valeurs ou prestations qu'ils offrent» (Roué, 2003, 680), et créent ou maintiennent la dépendance d'un groupe, malgré une rhétorique de rectitude politique. Un autre intervenant peut être considéré comme un patron, parce «qu'il choisit les valeurs ou prestations qu'il offre», et

aussi à qui il les offre, de même «qu'il commande des employés et clients et distribue des salaires» (Roué, 2003, 680). Enfin, le dernier cas est plus ambigu; on pourrait peut-être considérer cet intervenant comme un patron, puisqu'elle exerce un certain choix sur les valeurs ou les prestations offertes, mais je la considère plus comme un courtier, parce qu'elle est «un intermédiaire influent que les clients croient capable d'influencer le vrai patron, celui qui contrôle les faveurs» (Roué, 2003, 680).

Parmi les cinq médiateurs gitans rencontrés, à mon avis, quatre sont clairement des intermédiaires, parce que bien qu'influents dans leur communauté, «ils n'en retirent aucun profit et se contentent de transmettre les valeurs et les représentations» (Roué, 2003, 680) de leur communauté. Dans le cas de l'autre médiateur gitan, sa position est plus ambiguë; bien que comme intermédiaire, il ne retire aucun avantage de sa médiation, la nature caritative de son action, combinée à son expérience passée de la politique, fait en sorte que les clients peuvent le considérer comme un intermédiaire influent capable d'influencer les patrons *païos*, donc un courtier. Certains pourraient même le considérer comme un patron, puisque par son action sociale caritative, il choisit les prestations offertes et à qui elles sont offertes.

Par ailleurs, à la lumière des entretiens avec mes différents informateurs, j'ai donc tenté de définir certaines catégories de «médiation culturelle» observées. Tout d'abord, la définition conventionnelle de la «médiation sociale», élaborée surtout en sociologie, ne m'a pas paru convenir adéquatement au cadre plus large de la «médiation culturelle». D'abord parce qu'elle s'inscrit principalement et limitativement dans la perspective du règlement des conflits, un concept dérivé originellement du domaine juridique et/ou administratif. Ensuite, parce qu'elle se penche surtout sur l'action des travailleurs sociaux (Pasquier et Rémy, 2008), ce qui ne représente qu'un certain type de médiateurs et de médiation. D'autre part, les travailleurs sociaux sont majoritairement issus de la société dominante, et non des minorités. Ceci ne constitue nullement un blâme, une critique ou un jugement sur leur travail, leur professionnalisme, voire leur dévouement. Mais comme me le confiait une travailleuse sociale travaillant avec les Gitans, elle sentait bien que pour ses clients, bien qu'appréciée, elle restait avant tout une *païa*.

De plus, la perspective de la «résolution de conflit», qui utilise le terme médiation, mais dans un sens tout à fait différent, est élaborée par les institutions de la société dominante. Elle est déficiente à plusieurs points de vue. Les programmes de formation de médiateurs roms se fondent sur une définition institutionnelle du médiateur qui n'est pas transposable dans la réalité. D'abord parce qu'elle définit la situation conflictuelle comme la seule explication à l'exclusion. Bien plus, elle véhicule une sémantique sous-jacente qui situe la problématique conflictuelle dans le camp de la culture rom, désignée comme principale cause de la marginalisation. Si bien que, malgré des résultats positifs occasionnels, la nature structurelle de la pauvreté et de la marginalité est oblitérée. De plus, l'ethnisation des problèmes sociaux, en plus de masquer leurs fondements exogènes à la minorité marginalisée, conforte l'idée raciale faisant d'une communauté un «problème social» naturalisé (Peyrou, 20110).

Ainsi, de la même façon que la rhétorique du «nouveau racisme» condamne le racisme tout en déclinant toute responsabilité structurelle et institutionnelle, la médiation de «résolution de conflit» s'inscrit dans la rhétorique de la rectitude politique tout en niant toute responsabilité dans ce conflit social. Comme le souligne le collectif des Associations porteuses du projet médiation,

«La culture est une composante essentielle dans le mode de vie des populations Roms/Tsiganes mais elle ne constitue pas un barrage ou un quelconque blocage pour accéder au droit commun et, par voie de conséquence, à plus d'égalité en matière de santé. Dans cette hypothèse, l'état de santé d'une population est essentiellement la résultante des conditions de vie, et secondairement des soins, plutôt que de facteurs culturels. Ce qui peut constituer un blocage ou un frein à une meilleure santé, réside dans les situations de vulnérabilité liées aux conditions sociales, politiques et d'exclusion dans lesquelles les institutions ont leur part de responsabilité» (Associations porteuses du projet médiation, 2011, 85).

Mais, surtout, cette perspective de la «médiation sociale» se situe strictement dans le rapport de l'État à ses minorités, ce qui n'est qu'un des aspects de la «médiation culturelle». C'est pourquoi, puisque "l'intervention sociale" des travailleurs sociaux, de même que celle des autres agents de l'État (éducation, santé, justice, sécurité publique et

autres fonctionnaires) en fait *de facto* des agents gouvernementaux, dans ce contexte spécifique, au lieu de parler de «médiation sociale», j’emploierai plutôt le terme «médiation institutionnelle».

La «médiation sociale» sera comprise alors dans le sens global de la médiation entre les sociétés, notamment entre la société dominante et ses minorités. La «médiation politique» englobera à la fois l’action des élus politiques face aux minorités et les revendications ou représentations politiques issues des minorités. Enfin, la «médiation artistique» se situera au niveau de la culture expressive. Pour terminer, tous ces médiateurs véhiculent un discours idéologique particulier, combinant à la fois les valeurs de leur milieu et leur interprétation individuelle. C’est pourquoi ces discours idéologiques sont très variés, souvent à l’intérieur même d’une catégorie. Mais certains discours sont aussi partagés, le plus souvent par les médiateurs issus du même groupe de la société globale. J’ai cependant aussi constaté que certains discours sont partagés par des médiateurs des deux mondes, celui des *païos* et celui des Gitans. Cela m’a paru particulièrement évident chez certains médiateurs *païos* ayant développé une connaissance de l’Autre faisant d’eux des «passeurs de frontières», dans la plénitude du sens que donne Hallowell à la notion de «transculturels» (Hallowell, 1963) ayant une connaissance des deux mondes.

## 5. Médiateurs *païos* : champs de médiation, discours

Dans ce chapitre, je présente un résumé des entretiens paraphrasant le plus fidèlement possible les propos de mes informateurs *païos*.

Neuf intervenants *païos* ont été rencontrés. Parmi eux (et elles), cinq appartiennent à la catégorie «médiation institutionnelle», deux à la catégorie «médiation politique», et deux cumulent «médiation sociale» et «médiation institutionnelle». Parmi les cinq «médiateurs institutionnels», deux travaillent à la scolarisation des Gitans (une enseignante et un cadre) et un à la scolarisation des Manouches, mais connais aussi bien le contexte gitan. S'ajoutent une travailleuse sociale et un infirmier libéral dispensant des soins en cabinet et à domicile. Les deux intervenants appartenant à la catégorie «médiateurs politiques» sont le maire-adjoint de Perpignan et conseiller du canton de Saint-Jacques (depuis lors défait aux dernières élections), et le maire de la Communauté d'Agglomération Perpignan-Méditerranée, aussi Sénateur (et ex-maire de Perpignan). Enfin, les deux intervenants combinant les catégories de «médiateurs sociaux» et de «médiateurs institutionnels» sont des chercheurs universitaires. Comme je le soulignais, les discours et positions idéologiques varient beaucoup entre ces divers intervenants *païos*.

### 5.1 MÉDIATION INSTITUTIONNELLE

Ces cinq intervenants travaillent dans le contexte de l'offre de services publics de l'État et des différents paliers de l'administration publique. Comme le soulignent Pasquier et Rémy (Pasquier et Rémy, 2008), travaillant avec les marges du social, ils occupent eux-mêmes une position marginale à l'intérieur des cadres institutionnels de l'État. Leur position individuelle peut entrer en conflit avec le mandat explicite qui leur est assigné de transformer leur clientèle.

### 5.1.1 SCOLARISATION

Parmi les trois intervenants en éducation rencontrés, la première est catalane donc bilingue. Elle scolarise les enfants gitans à l'école primaire Léon Blum; le second est directeur des services socioéducatifs à la Direction de l'action éducative et de l'enfance de la Mairie de Perpignan; le troisième est enseignant et coordinateur de la scolarisation des Gens du Voyage à l'association Solidarités Tsiganes, relevant de l'Inspection Générale de l'Éducation Nationale.

#### Informatrice no. 1

Ses débuts ont été un choc entre, d'une part, les avertissements négatifs de certains collègues et, d'autre part, le constat de la fierté des enfants et des parents gitans le jour de la rentrée. Militante de «l'éducation nouvelle», ses élèves ont ainsi plus le sentiment d'être dans une classe-laboratoire que dans une classe-poubelle. Elle essaie de valoriser ses élèves et son discours commence à porter ses fruits; les enfants réalisent qu'ils ne sont pas idiots et qu'ils sont capables d'apprendre. Étant dans une école non mixte, aucun d'eux ne se ramasse abandonné au fond de la classe par l'enseignante. Il n'y a donc pas la stigmatisation fréquente de la mixité scolaire, malgré la stigmatisation globale véhiculant l'idée que réussite scolaire et gitan sont antonymes. Elle prône l'adaptation de l'enseignante à la spécificité culturelle des Gitans. Elle constate un apport positif de l'enseignement bilingue qui révèle aux enfants gitans la littéralité de la langue catalane, versus l'oralité culturelle catalane des Gitans, éveillant l'intérêt et la motivation des enfants. Mais cet enseignement bilingue se fait aussi dans le respect de la spécificité du «*kalo catalan*» par rapport au catalan normatif.

Mais sa démarche professionnelle est plus personnelle qu'institutionnelle, amenant une confrontation avec le système éducatif. Elle considère l'adaptabilité du système comme le problème principal au niveau de la scolarisation des Gitans. Par ailleurs, la confrontation culturelle est au niveau de la mixité scolaire : d'une part, il y a la ségrégation raciale; d'autre part, il y a une demande des parents gitans pour la non-mixité; on peut considérer cette demande à la fois comme une réponse culturelle endogène et un moyen de protéger



les enfants du choc de la ségrégation. L'envers de la médaille, c'est de constituer des écoles-ghetto qui perpétuent le processus de ghettoïisation.

Par ailleurs, elle estime que le constat de réussite scolaire de Gitans dans le contexte de mixité scolaire présente une réalité d'acculturation, au niveau du langage, mais, surtout, du jugement de valeur moralisateur sur leur propre culture. Mais cela relève autant d'une démarche personnelle que d'un processus convergent de distanciation des pairs par rapport à cet individu. Cela pose la problématique d'un modèle de réussite qui ne laisse d'autre possibilité que de faire un choix déchirant. Mais, de plus en plus, il y a une volonté exprimée des parents gitans de scolariser leurs enfants, pour pouvoir échapper, peut-être à l'exclusion et à la pauvreté, mais aussi pour fournir à l'enfant un cadre social plus normatif que celui de la culture gitane.

L'absentéisme demeure cependant un problème, d'autant plus qu'il n'est pas découragé par certains parents qui ne voient pas d'autre motivation à l'éducation que son aspect utilitaire. L'enseignante croit qu'il y a absence de projection dans l'avenir et de perspective à long terme par rapport à la constance dans l'effort vers un objectif ou un projet personnel à atteindre. Elle pense que cela relève à la fois de l'absence de modèles de réussite et de l'intériorisation du stigmate, de leur environnement social et du regard des *païos*.

La plus grosse difficulté qu'elle identifie pour les enfants gitans, c'est l'exclusion, qui les catégorise comme «sous-élèves» dans le système éducatif, et la résistance à l'intériorisation de la «différence négative». Cela doit être contré par le dialogue positif avec les parents et par la valorisation du plaisir d'apprendre, pour imaginer un «avenir possible». Elle croit à une évolution positive générationnelle de la valorisation de l'éducation. Elle constate cependant que les Gitans espagnols sont plus sensibilisés à la réussite scolaire que les Gitans catalans, résultat selon elle d'une plus grande mixité sociale amenant moins de méfiance devant ce qui est culturellement *païo*. Cela doit cependant converger avec l'ouverture de la culture *païa* à ce qui est culturellement gitan.

Sa tâche d'enseignante est gratifiante justement à cause de cette rencontre de l'altérité. Par ailleurs, c'est le refus de l'altérité dans le système éducatif et dans la société *païa* qui la gêne le plus. Car les Gitans connaissent les règles du monde des *païos* et font de grands efforts pour respecter ces règles quand ils sont dans le monde *païo*.

En ce sens, l'école peut être un lieu «transculturel» qui ouvre sur le normatif de la société globale, tout en respectant la spécificité culturelle gitane, par l'apprentissage de codes de comportement multiples, adaptables aux lieux circonstanciels du vivre-ensemble.

### **Informateur no. 2**

En tant que directeur des services socioéducatifs aux Gitans, il prône non seulement la mixité, mais surtout, le métissage, en créant des équipes d'intervention mixtes. L'objectif est de proposer des structures ou des actions où *païos* et Gitans se retrouvent. Le moyen est de mettre en place un fonctionnement qui ne soit ni purement institutionnel, ni purement gitane, où personne ne perd ce qu'il est, sur un territoire social nouveau, sans volonté normative. Il est très ouvert à l'identité collective gitane, qu'il ne pose pas en opposition à l'identité française républicaine. Bien qu'il déplore le clivage entre *païos* et Gitans, cela ne lui pose aucun problème d'être identifié comme *païo*, puisque c'est ce qu'il est. Ce qu'il vise, c'est d'amener une autre information aux Gitans, par la discussion et l'échange, une information autre que celle véhiculée par la culture de masse de la société *païa*.

N'ayant pas de résistance institutionnelle à la culture gitane, il propose des changements, mais reste ouvert aux propositions des Gitans. Il leur donne des outils, et c'est à eux d'en faire ce qu'ils veulent. Il considère que c'est là une posture essentielle pour être porteur de changements, sans les imposer. La mixité doit éviter l'infériorisation d'une des parties.

Développer le groupe, évacuer le préjugé que tout ce qui est *païo* est mauvais, réinvestir l'éducation, créer des passerelles entre les deux cultures, voilà les objectifs ultimes. Pour y parvenir, il faut travailler sur la scolarisation précoce, à partir des gens du quartier. Travailler aussi sur l'évolution des normes sociales, en proposant une situation acceptable pour les Gitans, où ils aient un intérêt, parce que, selon lui, la mentalité gitane

est complètement pervertie et pourrie par l'intérêt, qui prédomine partout. Le Gitan ne fait rien s'il n'y trouve pas un intérêt à la clé.

Il considère que, parmi les Gitans, il ya des individus qui sont en marche, qui sont prêts à s'investir dans le changement. Il est très important que ces individus soient éventuellement validés par leur milieu, parce que les Gitans sont extrêmement conformistes par rapport aux règles du groupe. La règle change par mimétisme social. C'est pourquoi il prône une approche sélective des individus désireux de s'impliquer, sur la base de leur motivation à s'investir dans le changement, et non pour le seul intérêt de la motivation. Il explique qu'il importe de concentrer les efforts sur ceux et celles qui sont motivés à sortir de la mentalité du ghetto et à intégrer la société globale, et ne pas gaspiller temps et ressources avec ceux qui ne veulent pas changer. La sélection n'est pas là pour elle-même, mais pour assurer la réussite des projets et développer des compétences théoriques et pratiques chez les individus. La sélection vise une mixité intelligente, pour éviter la confrontation avec des individus explosifs ou confrontants. Il pense qu'on pourra arriver à concilier le fait d'être Gitan et lettré. Cela pourrait même contribuer à renforcer l'identité gitane.

Parmi les autres objectifs du projet, apaiser les rivalités entre les familles, développer l'usage multiple du «savoir lire et écrire», favoriser de vrais échanges avec des *paños* et une formation interculturelle, dépasser le manque de confiance en soi des Gitans, combattre le clivage raciste anti-*paños* autant que le racisme anti-gitans, de même que le racisme entre maghrébins et Gitans, et tous les lieux de discrimination et de repli identitaire, par la promotion, entre autres, de la solidarité des exclus; combattre aussi la violence conjugale et les stéréotypes de rôles dans le couple, favoriser l'émancipation féminine, via l'embauche, la formation et le salariat des femmes dans les projets d'intervention, et briser la souffrance des femmes gitanes, qui vivent en vase clos. Au niveau de la scolarisation, à l'école de La Miranda, l'objectif est le renforcement de la langue maternelle et la revalorisation de la culture orale, par l'ouverture au bilinguisme.

Le service socioéducatif ne nie pas la réalité du ghetto. C'est pourquoi il faut prendre le temps, et beaucoup expliquer, pour construire avec les gens, en s'adaptant dans

la forme, et par la proximité des offres de service. Il faut aussi s'appuyer sur la parole, la connaissance du milieu et l'expertise développée par les intervenants (tes) gitans (nes), qui se portent caution des projets, par le métissage et l'intégration de toutes les problématiques sociales; il faut faire converger la mission de service public et les problématiques. C'est pourquoi il y a aussi des services de consultation psychologiques, individuels et en groupes, gratuits, qui sont très utilisés par la communauté.

Enfin, le service socioéducatif prône la création progressive de liens entre le monde des Gitans et celui des *païos* en instituant des lieux communs en périphérie du ghetto, des zones-tampon, comme premier lieu de la mixité sociale.

### **Informateur no. 3**

Il était là au tout début du projet des roulottes-écoles pour les Manouches (voir Bruggeman, 2009). Bien que travaillant à la scolarisation des Manouches, il a aussi une bonne connaissance des projets éducatifs pour les Gitans.

Il note un changement significatif d'attitude chez les Manouches pour demande accrue de services de scolarisation. Cela concorde avec la demande similaire chez les Gitans, signalée par l'informatrice no. 1. Corollairement à cette demande de scolarisation, il y a toute une problématique logistique, liées au déplacement chez les Manouches, à la proximité de services chez les Gitans. Il y a aussi la problématique de la précarité de la présence des enfants manouches (en moyenne trois mois par année scolaire), en plus de l'absentéisme endémique qui se compare à celui des enfants gitans.

Cependant, on en est encore à la vision utilitariste de l'alphabétisation, dans le but de comprendre les rapports administratifs avec les *gadjé* / *païos*. Les Manouches, tout comme les Gitans, et tant les parents que les enfants, n'en sont pas encore à l'étape de se projeter dans un futur professionnel. Ils ont aussi de la difficulté à comprendre la dimension temporelle de l'éducation, échelonnée sur des cycles de plusieurs années. Emmanuel raconte cette anecdote d'un père manouche qui s'inquiétait des problèmes d'apprentissage de son fils, parce qu'il ne savait toujours pas lire et écrire après quinze jours d'école. Comme les Tsiganes, tant Manouches que Gitans, apprennent par mimétisme, ils

comprennent mal qu'on n'apprend pas à lire et à écrire comme on apprend à trier la ferraille ou à poser des briques. Le fait que les enfants, même *païos*, mettent au moins treize années de cycles d'étude pour apprendre et maîtriser l'écriture les laisse absolument ahuris. Pour un Tsigane, c'est beaucoup trop d'années d'investissement pour ce que ça peut rapporter. Personnellement, cette incapacité de projection dans le futur me fait penser à ce trait culturel tsigane rapporté par le passé dans la littérature. Cependant, je crains que ce trait ne soit que putatif et qu'il ne soit qu'un autre cliché stéréotypé véhiculé par les tsiganologues et les professionnels travaillant avec les Tsiganes, comme l'a dénoncé Judith Okely (Okely, 1983). Non pas que cette incapacité n'existe pas, mais je crois qu'elle doit être comprise plutôt dans le cadre de l'absence de «possibles» dans l'imaginaire collectif et l'intériorisation du stigmatisme de l'exclusion.

Il note aussi que les Manouches commencent à s'appropriier le lieu de l'école, auparavant perçu comme un lieu insécure pour les enfants. C'est aussi le cas pour les Gitans. Ce phénomène d'appropriation se manifeste surtout chez les parents de la deuxième génération ayant été parmi les premiers à avoir été scolarisés dans le cadre de programmes ayant comme objectif une scolarisation sur une base plus permanente ou régulière. Ce sont ces jeunes parents qui demandent plus de services de scolarisation. Ces nouveaux élèves sont scolarisés plus assidument. Cela concorde aussi avec ce que l'informatrice no. 1 a observé chez les Gitans.

Concernant la non mixité scolaire, il considère, à partir de l'expérience vécue chez les Manouches, que la mixité est très compliquée, ne serait-ce que du cursus et du parcours pédagogique, à cause surtout de l'absence de cursus national à l'Inspection Générale. Il y a des objectifs nationaux, mais chaque enseignant est libre de choisir parmi la multitude de programmes pédagogiques. C'est un problème structurel. Il y a donc des disparités non seulement régionales, mais aussi locales, et même d'une classe à l'autre dans une même école, ce qui amène une autre difficulté, celle de l'évaluation du parcours académique. Cela amène aussi une autre difficulté de la mixité : souvent, le retard académique accusé est tellement important qu'il y a impossibilité ultérieure d'intégrer les enfants dans les classes régulières.

Il considère aussi que les parents tsiganes se divisent en deux groupes : ceux qui voient l'école non mixte comme excellente en soi, et ceux qui ont une vision tout à fait critique de l'école-ghetto communautariste. Je pense que cela crée une dynamique semblable à celle qu'on retrouve au Québec entre les écoles privées et les écoles publiques, ces dernières se retrouvant avec tous les types et les cas de difficulté d'apprentissage, avec, en plus, des moyens beaucoup plus limités. Cela rejoint l'analyse du système éducatif faite par Pierre Bourdieu dans *La Reproduction* (Bourdieu, 1970).

Il croit que la non mixité, compte tenu des retards académiques et de la concentration des problématiques, tant éducatives que sociales, sans compter le fort niveau d'absentéisme, a comme incidence une absence d'émulation et de modèles de réussite aptes à développer, tant chez les enfants que chez les parents, une perception de l'importance de la scolarisation. En conséquence, ces écoles non mixtes sont dans l'impossibilité structurelle d'atteindre des standards de performance et de réussite éducative, et donc de réaliser leur mission, notamment parce que ces écoles reproduisent la ghettoïsation et l'exclusion.

Face à cette problématique, il est d'avis que l'administration publique a une vision pérenne de cette école communautariste. Bien qu'on ne puisse abolir du jour au lendemain la non-mixité, parce que c'est impossible pédagogiquement, culturellement, socialement et administrativement, l'école non mixte doit impérativement être replacée dans son contexte originel de création, c'est-à-dire comme un tremplin de passage dans un processus vers la scolarisation complète et généralisée des Tsiganes. Il est aussi d'avis que la vision pérenne et statique de l'école non mixte dans l'administration publique est liée au maintien des postes liés à la scolarisation des Gitans. Pour lui, il y a deux types de *païos /gadjé* travaillant avec les Tsiganes : la majorité sont ceux qu'il appelle les «bons *païos*», qui cultivent l'image du bon blanc, aimant et compatissant, paternaliste, qui œuvre auprès de ces pauvres Gitans pour l'amélioration de leur bien-être, dans une perspective parfois misérabiliste. C'est le retour du missionnaire colonial. Cela a comme incidence de maintenir les Gitans dans un état de sous-développement, scolaire et social, qui me fait penser au clientélisme développé par «l'industrie du développement», avec des clientèles cibles communautarisées et captives qui ne s'en sortiront jamais, en fin de compte.

Par ailleurs, il y a aussi un certain nombre de *païos / gadjé* qui, comme lui, considèrent que l'atteinte de leurs objectifs, de la réussite de leurs programmes, doit avoir explicitement comme résultat la non-nécessité du maintien de leur poste et la fin de leur emploi, et que le jour ou ils auront réussi sera celui de la pleine intégration scolaire, ou les Tsiganes n'auront plus besoin de services particuliers. Ce jour sera une grande victoire pour les Tsiganes, et pour lui aussi.

Enfin, dernière problématique de la scolarisation, pour tous les Tsiganes, la place centrale des enfants dans la culture et, corollairement, la répugnance à les confier, à des *païos / gadjé* notamment, nécessite un lien de confiance et d'appropriation qui est long et complexe à bâtir, et qui est toujours sur le fil du rasoir, où le moindre faux pas peut réduire à zéro la fréquentation scolaire, où le moindre événement aléatoire peut avoir une incidence catastrophique.

### **5.1.2 TRAVAIL SOCIAL**

L'informatrice no. 4 est Conseillère en Économie Sociale et Familiale (CESF). Elle travaille auprès des Gitans de la Cité du Nouveau Logis et aux HLM Peyrestortes, mais pas dans Saint Jacques, et relève administrativement de la Mairie de Perpignan.

La mission des Centres sociaux est socioculturelle. Ses cibles d'action sont : la santé, l'éducation, la famille, l'économie, le logement, l'animation sociale et l'accompagnement. Elle fait le constat de deux réalités sociales différentes entre les HLM Peyrestortes, ouverts sur la ville et plus mixtes, comme Saint-Jacques, ayant une mentalité urbaine, et la Cité du Nouveau Logis, littéralement ceinturée et isolée, où les Gitans sont uniquement entre eux, ayant une mentalité villageoise.

L'obtention du financement des Centres sociaux est en fonction du développement des axes d'intervention nationaux privilégiés : logement (rénovation et relogement), santé (obésité), scolarisation, loisirs familiaux, immersion culturelle (sorties), économie familiale (budgétisation), et réinsertion à l'emploi via des stages ou des programmes à court terme

pour développer des compétences (mais ne débouchant pas sur des certifications de compétences).

D'un point de vue professionnel, elle déplore cependant une absence de politique globale sur la question gitane, mis à part l'expérience de l'école de La Miranda, relevant des Services sociaux-éducatifs à l'enfance de la Mairie. Cela est dû, selon elle, à la vision universaliste républicaine. Mais, par contre, la Mairie est très proactive sur la question. L'absence de politique globale touche aussi la question du logement, qui est compliquée, même sur une base temporaire dans les cas de rénovation, par la culture de proximité immédiate de la famille chez les Gitans.

Professionnellement, par rapport à son travail, elle identifie plusieurs difficultés problématiques. Il y a la question du surendettement des ménages. Le crédit est trop facile, beaucoup de Gitans vivent à crédit, et parfois pour des dépenses superflues. Mais il est très difficile de leur inculquer des notions de gestion du budget familial. Autre problématique professionnelle, la rivalité entre les familles. Les Gitans ne comprennent pas la dimension collective et non privilégiée de son travail, afin de ne pas privilégier davantage, voire exclusivement, les membres d'une famille en particulier dans son offre de services. Une autre difficulté est que c'est une société où l'enfant est roi, où on ne lui impose aucune règle, ce qui joue beaucoup sur l'assiduité scolaire et les comportements notamment. Les sorties avec les enfants sont anarchiques, ils ont de gros problèmes de comportement dans l'espace public, et les mères n'interviennent pas. Les Gitans n'ont pas la notion d'espace public; pour eux ils n'y a pas de règles dans l'espace public parce que ça n'appartient à personne; ils ne font pas le lien que l'espace public appartient à tous et qu'on n'y fait pas n'importe quoi.

Autre problématique dans son travail, l'obésité; elle considère que les gitans ont un rapport à la nourriture absolument problématique, mais les tentatives d'éducation à une saine alimentation se sont avérées vaines. Encore une problématique, l'analphabétisme alourdit considérablement la tâche d'accompagnement, notamment dans les démarches administratives avec les services publics. Elle dresse un constat de dépendance à cet égard envers les *païos*. Quand elle leur propose un programme d'alphabétisation, ils lui répondent



qu'ils n'en voient pas l'utilité, puisqu'il y a des *païos* qui vont leur remplir tous les papiers, et que de toute façon ils n'y comprennent rien. C'est la perception qu'ils ont du rôle du Centre social.

Le machisme de la société gitane patriarcale constitue une autre difficulté dans son travail. Elle a parfois le sentiment de reculer socialement cinquante ans en arrière. Les papas ne s'impliquent pas dans les programmes, elle ne les rencontre jamais, seulement les mamans. Elle est identifiée comme travaillant auprès de la famille, donc c'est une affaire de femmes. De façon générale, elle n'a aucun rapport avec les hommes, et dès qu'elle se retrouve avec eux, le cercle se referme, elle est exclue, à double titre, en tant que femme, et en tant que *païa*. Par ailleurs, elle dit aussi ressentir la jalousie des femmes gitanes, par rapport à son statut social et à sa liberté en tant que femme. Elle déplore le clivage d'une société très patriarcale, où, par exemple, les femmes doivent retourner à la maison demander la permission à leur mari de participer à une activité ou à une sortie. Elle trouve que, globalement, même les femmes maghrébines jouissent de plus de liberté.

Les Gitanes, et surtout les plus vieilles, lui ont souvent confié avoir eu des vies matrimoniales affreuses, marquées par la violence, verbale ou physique, les infidélités conjugales et souvent l'abandon familial par le mari. Selon elle, la génération intermédiaire a un peu plus son mot à dire. Et les filles de la jeune génération ont appris à contrôler la culture à leur avantage. Cela ne les empêche pas cependant de se marier et d'avoir des enfants très jeunes, en moyenne vers quinze ou seize ans. Mais ce qui est encore totalement inacceptable, c'est le mariage avec un *païo*, bien que les Gitans ne se privent pas de prendre des maîtresses *païas*. Mais, professionnellement, elle se refuse à aborder l'éducation féministe. Elle ne veut pas porter cette responsabilité et être prise à partie par les hommes. Mais la plus grosse difficulté dans son travail, c'est la barrière très perceptible entre les Gitans et elle, la *païa*, même après quatre ans. Dès qu'elle fait quelque chose qui leur déplaît un tant soit peu, c'est la coupure, elle ne fait plus partie de leur cercle, ils se ferment. La relation de confiance est toujours sur le fil du rasoir; c'est une barrière infranchissable qui demande beaucoup d'adaptabilité. On peut être parmi eux, manger avec eux, même être amis et vivre parmi eux, mais on ne sera jamais complètement accepté, on reste toujours un *païo*, et à tout moment, la moindre erreur de comportement nous vaudra le

jugement sur les manières des *païos*. Il faut toujours être conscient de la perception gitane de nos comportements.

C'est pourquoi elle considère que le racisme est bidirectionnel entre les deux cultures. Le comportement des uns amène le comportement des autres, et vice-versa. Mais elle ne nie absolument pas la réalité du racisme anti-gitan; elle l'a maintes fois constaté, lors de sorties de groupe, dans le regard très désobligeant des *païos* sur les Gitans quand ils se promènent en ville, et les Gitans sont très conscients et blessés par ce regard méprisant ou hostile. De plus, elle considère que les comportements négatifs ne sont pas caractéristiques des Gitans, mais plutôt de tous les quartiers d'exclusion et de grande pauvreté. Mais il existe aussi un racisme des Gitans envers les *païos*. Quand elle les compare avec les Manouches, elle considère que la sédentarisation a coupé mentalement les Gitans du monde extérieur.

Elle identifie la scolarisation comme étant la problématique principale pour les prochaines années. Elle fait le constat que les familles n'inscrivent pas les enfants à l'école, que les élèves ont des problèmes de comportement. Elle constate aussi une déperdition importante d'élèves entre le primaire et le collège (secondaire), résultat de la grande popularité des cours par correspondance. Le problème, c'est le manque de motivation, de discipline personnelle et d'autonomie des élèves nécessaires à ce genre de formation. En fait, il s'agit, pour elle, tout simplement d'une échappatoire pour ne pas aller au collège. Les raisons évoquées par les parents sont la mixité garçons / filles à l'âge de la puberté, la taille et la population trop grande de l'école, les conflits avec les jeunes des autres quartiers, la non proximité, les heures de classe trop longues, le transport, le respect des horaires, des règles, de la discipline, et, surtout, ils ne voient pas ce que ça va leur rapporter.

Elle voit plusieurs explications à ce discours : la tradition de l'oralité, le manque de représentations vers l'emploi futur, le manque d'exemple de réussite scolaire et une mentalité de l'immédiat. Certaines jeunes filles lui disent parfois qu'elles aimeraient pouvoir travailler, comme elle, et gagner de l'argent, et lui demandent ce qu'il faut faire. Quand elle leur répond qu'il faut étudier, longtemps, elles répondent que c'est trop long, et trop compliqué. Selon elle, le manque de projection dans l'avenir, le manque de

persévérance, le manque de compréhension du système et le défaitisme marquent autant les enfants que les parents. De plus, si un élève se démarque, il est automatiquement exclu par les autres, il devient un «Gitan blanchi».

Par la suite, ils réinterprètent le refus d'emploi pour manque de qualifications comme étant du racisme; mais quand on leur propose un parcours scolaire de qualification, ils refusent parce que c'est trop dur, trop long, et trop compliqué. La formation professionnelle pourrait être une voie pour contrer le décrochage; mais contrairement au Québec, où elle se donne dès la quatrième année du secondaire (collège), et où on facilite académiquement cette option dans les cas de difficultés scolaires pouvant mener au décrochage, en France, la formation professionnelle ne se donne qu'une fois rendu au lycée (cégep). Mais, à cause des retards académiques dus à l'absentéisme chronique, les Gitans ne se qualifient pas pour l'admission au professionnel. Les maghrébins vont au lycée, pas les Gitans.

### 5.1.3 SANTÉ

L'informateur no. 5 est infirmier libéral associé (mais non fondateur) d'un cabinet infirmier privé dans le quartier Saint-Jacques. Le cabinet travaille à 60% dans le quartier. L'infirmier libéral est un travailleur autonome qui travaille en dehors du cadre institutionnel. C'est le patient qui choisit l'infirmier qui lui donnera les soins, essentiellement à domicile, mais occasionnellement aussi en cabinet. Les soins, prescrits par un médecin, libéral ou institutionnel, peuvent être ponctuels, de courte durée ou de longue durée. L'infirmier fait aussi un travail de suivi médical du patient et transmet l'information aux médecins du patient. Le cabinet est remboursé par l'État pour les prestations médicales fournies.

Pour lui, pratiquer à Saint-Jacques, c'est un choix social et idéologique. Il a choisi de travailler ici d'abord parce qu'il voulait quitter le cadre institutionnel. Mais il est originaire du quartier et il le connaît bien. L'idée de revenir dans le quartier lui plaisait, de même que de travailler avec les Gitans, une population un peu marginale. En tant qu'ancien bénévole de Médecins sans Frontières mission France, il y voyait aussi une occasion de

poursuivre sa carrière dans la même perspective. De plus, il avait déjà pratiqué dans les beaux quartiers de Paris, et ça ne lui avait pas du tout plu. Pour lui, être infirmier, ce n'était vraiment pas pour l'argent, le prestige ou le statut social. Enfin, le groupe fondateur du cabinet lui a beaucoup plu dès le départ, à cause de l'atmosphère détendue, de l'égalité dans la pratique, de la mission sociale et de l'idéologie de la boîte. Le cabinet a été fondé il y a plus de vingt ans, et lui y est depuis quinze ans.

Il identifie diverses problématiques liées à son travail. D'abord, même avec le matériel d'auto-suivi, comme dans le cas du diabète, les gens sont absolument dépendants de l'infirmier, ils n'ont aucune autonomie, et les tentatives de formation à l'auto-soin ne fonctionnent pas. Tout ce qu'ils ont pu leur faire comprendre, c'est d'avoir une boîte, ou un sac, dans la maison, où mettre tous leurs appareils, leurs médicaments et leur matériel médical, parce que sinon, c'était tout dispersé, souvent égaré, et ça ralentissait le service à domicile. Pour lui, plusieurs raisons expliquent ce manque d'autonomie : d'abord, l'analphabétisme, ensuite ceux ayant des problèmes de vision. Mais il y a aussi ceux qui s'en foutent, ceux qui ne comprennent rien aux explications, et ceux qui ne veulent rien comprendre, parce qu'ils sont complètement dans la logique de l'assistanat et qu'ils savent très bien qu'ils ont droit à ces traitements et que, de toute façon, l'infirmier le fera pour eux. Dès que l'infirmier n'est plus là, il n'y a plus de suivi.

Une autre caractéristique de la culture gitane est en rapport avec la périodicité du soin; le passage du temps et la projection temporelle dans le futur n'existe pas chez les Gitans. Donc, ils oublient les rendez-vous médicaux, ils ne suivent pas les posologies, quotidiennes ou hebdomadaires, ni la périodicité des traitements. Ils n'ont aucune vision de leur pathologie, et ils sont incapables de se projeter dans son évolution et ses conséquences possibles. Ce qui fait que si l'infirmier n'était pas là tous les jours, souvent plusieurs fois par jour, les conséquences médicales négatives seraient très élevées dans la communauté. L'incidence est encore plus forte en ce qui concerne les maladies chroniques, comme le diabète.

Outre le problème endémique du diabète dans la communauté, il y a aussi une forte incidence d'obésité, l'une étant liée à l'autre. L'alimentation est désordonnée chez les

Gitans; on mange beaucoup, tout le temps, à toute heure et n'importe quoi. L'oisiveté vient aussi aggraver le problème d'obésité, qui aboutit à un fort taux de maladies cardiaques. De plus, quand il y a dégradation de l'état de santé pour cause de négligence, même si on le leur explique, ils n'en tirent pas les leçons pour l'avenir, si bien que souvent le problème revient, et souvent en s'aggravant. L'éducation au soin est absolument inefficace.

Parlons maintenant des problématiques sociales parallèles. Il identifie la société de l'enfant-roi comme étant la plus nocive. Il n'y a aucun contrôle sur la vie de l'enfant, aucun interdit, aucune règle. Les seules règles qu'ils ont, ce sont celles de la société gitane. Cette permissivité peut déboucher dans toutes les directions, sur diverses problématiques, comme l'obésité, mais aussi les toxicomanies. L'addiction aux drogues douces est très présente chez les jeunes, de même que, sans parler nécessairement d'alcoolisme, tout au moins la consommation précoce d'alcool et de tabac. Un peu plus vieux, il y a aussi des cas de dépendance aux drogues dures, mais c'est plutôt marginal maintenant, et le problème n'est pas nécessairement pire qu'ailleurs, au même titre que la petite délinquance. D'ailleurs, depuis 2005, le quartier est beaucoup plus sûr. Et même, compte tenu des problématiques sociales du quartier, on peut dire qu'il est très sécuritaire. Il y a aussi ce qu'il appelle le vandalisme infantin, fait par les très jeunes, sans que les adultes ne viennent intervenir. Autre problématique sociale, le surendettement des ménages. Il considère que les Gitans sont victimes de campagnes agressives des institutions de crédit, entraînant une surconsommation, souvent de produits de luxe superflus.

En tant qu'infirmier, il est aussi témoin, tant au cabinet que par les soins à domicile, de violence conjugale avérée, qu'il impute au caractère machiste et patriarcal de la société gitane, dans laquelle, souvent, la misère des femmes est très lourde. Les filles gitanes sont traitées comme de vraies princesses jusqu'à leur mariage, mais après elles se retrouvent servantes du jour au lendemain et pour le reste de leur vie. Enfin, l'habitat est décrépit, mais pas seulement à cause de la vétusté des immeubles ou des propriétaires négligents. Même les logements rénovés sont délabrés après trois ans d'occupation. Il constate aussi une dynamique de vie beaucoup plus saine et normale dans les familles où le père occupe un emploi; toute la famille se lève le matin, la femme est plus active, moins oisive, la

maison est bien entretenue, l'horaire des repas est plus régulier, les enfants sont plus assidus dans leur fréquentation scolaire.

Par ailleurs, il ne croit qu'il y ait une réelle volonté politique de réhabiliter socialement et physiquement le quartier, parce que cela entrainerait un débat public qui mettrait en lumière l'état inavouable de la population gitane. On va tout simplement les oublier, les rendre invisibles. Par ailleurs, le ghetto n'est pas seulement physique; il imprègne les corps et les esprits. À ce sujet il note une différence entre les Gitans urbains et les Gitans de la banlieue ou de la ruralité villageoise.

Travailler dans ce quartier amène beaucoup de joies, mais aussi beaucoup de frustrations professionnelles. Ça serait très dur sur le moral, à la longue. Mais comme il y a alternance hebdomadaire sur d'autres quartiers (40% de la tâche), ça donne un répit, parce qu'au bout de la semaine, c'est vrai qu'on peut en avoir marre de travailler avec les Gitans. Alors, de travailler une semaine sur deux ailleurs, dans un cadre de vie, de travail et d'habitat normal, ça permet de continuer. Parce qu'aussi, de travailler dans ce contexte de misère et de pauvreté, ça mine le moral, même si on s'endurcit avec le temps. Il en prend conscience par le choc des stagiaires confrontés à la déliquescence du tissu social. C'est un contexte lourd, qui peut miner même ta vie personnelle. C'est un état d'esprit. Par contre, il y a aussi une relation de confiance qui s'établit avec les patients; on reçoit leurs confidences, on pénètre dans leur intimité, on devient copains.

## **5.2 MÉDIATION POLITIQUE**

Les deux intervenants rencontrés sont des élus politiques. L'un est maire-adjoint de Perpignan et conseiller du quartier Saint-Jacques (il a depuis lors été défait par le candidat socialiste aux dernières élections). L'autre est sénateur et maire de la Communauté d'Agglomération Perpignan-Méditerranée. Il a aussi été maire de Perpignan pendant plusieurs années, succédant au long règne de son père à la Mairie.

### **Informateur no. 6**

Il qualifie d'entrée de jeu le rapport des Gitans à la politique d'inexistant. Ceux qui s'impliquent le font uniquement par intérêt personnel et familial, sauf pour un seul qui n'a pas besoin de la politique pour vivre et qui le fait vraiment dans un esprit de service public. Par rapport aux services et aux politiques publiques, les Gitans sont dans un état de dépendance, d'attentisme, et dans un état d'esprit de demandeurs, de services, de prestations, de faveurs, en échange de quoi ils monnaient leur vote électoral. Ils n'ont aucun sens politique de la communauté. Par conséquent, il n'y a pas de clientélisme politique au niveau de la Mairie, dans la mesure où ce sont les Gitans qui sont les demandeurs de faveurs. Concernant les représentants de la communauté gitane et leurs représentations politiques, il les considère comme absolument non représentatifs de l'ensemble de la communauté, car ils ne visent que leur intérêt personnel ou celui de leur famille. Il cible particulièrement un des leaders gitans à cet égard, qu'il décrit comme l'égérie montante des Gitans (ce même leader avait aussi été désigné par l'informateur no. 2 comme le nouveau roi autoproclamé des Gitans).

Par ailleurs, les tensions ethniques entre Gitans et maghrébins est une réalité qui couve, mais les accusations de favoritisme d'un groupe par rapport à l'autre sont non fondées, car la Mairie traite équitablement les deux communautés. Par contre il admet ouvertement qu'il existe du racisme chez la population *païa*, et que la ville est découpée en territoires ethniques. Il déplore beaucoup cette situation et cet état d'esprit, mais explique qu'il y a des motifs qui l'expliquent. Par exemple : le principe de mixité sociale, mis de l'avant par le Conseil Général Départemental (contrôlé par le Parti Socialiste, donc adversaire politique de l'U.M.P. au pouvoir à la Mairie et à la Communauté d'Agglomération) est tout à fait irréaliste et irréalisable, parce que les exemples de mixité montrent bien le caractère inconciliable des modes de vie et de la différence culturelle, qui fait qu'aucun *païo* ne peut vivre normalement parmi les Gitans; ils vivent dans la rue, jusqu'à tard dans la nuit, jouent de la musique, parlent fort, ils ne respectent pas ceux autour d'eux qui ont une vie normale, ils ne disciplinent pas les enfants qui ne se couchent pas et crient dans la rue, plusieurs ont des comportements sociaux qui portent atteinte à l'hygiène et à la salubrité de l'espace public. Donc, bien que le principe de mixité sociale, défendu par le Conseil Général Départemental, soit inclus dans le Contrat de Cohésion

Sociale de la ville, cela implique l'adhésion des parties, ce qui n'est pas le cas de la population gitane.

La Mairie ayant beaucoup moins de moyens que le Conseil Général Départemental, elle se trouve plutôt limitée dans ses capacités d'action, d'autant plus du fait de l'obstruction politique du Conseil Général aux initiatives de la Mairie. Par contre, le développement organisationnel de la Communauté d'Agglomération permettra à celle-ci de se donner les moyens d'intervenir (il faut dire que le Parti Socialiste contrôle les communes autour de Perpignan). Par ailleurs, il considère que le système d'affiliation politique vertical à tous les paliers de l'administration publique peut entrer en conflit avec la résolution des problématiques locales, et, personnellement, il prend ses distances par rapport à certaines orientations nationales du gouvernement (il faut se rappeler qu'on est alors en pleine crise de la politique d'expulsion des Rroms et encore dans le scandale juridique / politique / financier de l'affaire Betancourt).

Pour ce qui est de la rénovation du quartier Saint-Jacques, il nie formellement les accusations d'intention de déplacer la population gitane hors du quartier. Pour ce qui est du logement social, la Mairie fait le maximum en fonction de ses capacités financières. Le problème de la surpopulation à la Cité du Nouveau Logis est une des préoccupations de la Mairie; rénovation, réaménagements et relocalisation sont des avenues étudiées. Par rapport à l'emploi, il souligne que la Mairie fait un énorme effort pour embaucher des Gitans, dans les postes qui requièrent peu ou pas de qualifications. En fait, la ville est le principal employeur des Gitans.

Enfin, par rapport à la faible présence policière pour assurer la paix et la sécurité dans Saint-Jacques, il explique que, malgré des demandes d'effectifs répétés au national, la Mairie n'a pas les moyens de plus d'effectifs, et que la distribution géographique des effectifs policiers dans la ville est proportionnée et équitable pour tous les quartiers. Il précise cependant que la Mairie ne déplore aucun problème particulier de délinquance parmi la population gitane, hormis la petite délinquance pas bien grave, et que d'autres quartiers, comme Saint-Mathieu, sont, à ce chapitre, beaucoup plus préoccupants.



### **Informateur no. 7**

Pendant 34 ans, en tant que maire de Perpignan, son père a construit une relation faite de respect et d'affection avec les chefs des grandes familles gitanes. Lui-même a hérité en 1993, en tant que maire, de cette relation très spécifique avec ces chefs de famille, dont l'autorité, à l'époque n'était pas contestée; il organisais avec eux des réunions régulières où on évoquait les problèmes de scolarisation, de la drogue, de la santé (notamment du SIDA), de la propreté, etc... Les Gitans prenaient toute leur place dans les réunions publiques où il présentait aux habitants les projets d'aménagement de quartier : réfection des rues, rénovation de l'habitat, démolitions pour aérer par de petites places publiques, construction d'écoles, centres sociaux, régie de quartier, etc... Sans oublier les fêtes et la musique; le Conservatoire de musique et l'aménagement de la Casa Musicale ont permis d'ailleurs d'authentiques parcours professionnels à quelques jeunes Gitans particulièrement doués pour le chant et la rumba catalane.

Il a toujours été convaincu que «Perpignan la Catalane» sans les Gitans au cœur de Saint-Jacques ne serait plus Perpignan, et le projet urbain s'est construit avec la volonté de sauvegarder et de valoriser le patrimoine bâti, social, culturel et humain de Saint-Jacques. Mais l'imbrication du bâti (les maisons sont littéralement et au sens propre adossées les unes sur les autres), le morcellement de la propriété des immeubles, la vétusté, sans compter les résistances culturelles à tout changement ont ralenti la réalisation des projets et leur dynamisme économique. Dès lors, malgré l'investissement considérable réalisé (près de 50 millions d'euros en dix ans), il reste encore beaucoup à faire. Le quartier a changé; il est mieux équipé (voirie, assainissement, écoles, centres sociaux, etc...). Plus du quart des logements ont été rénovés, ce qui rend d'ailleurs encore plus insupportable la vétusté et l'insalubrité de ceux qui n'ont pas pu à ce jour être améliorés.

Parallèlement, la société gitane a évolué rapidement; le contrôle social qu'exerçaient les chefs de famille n'a plus l'efficacité d'antan; l'économie souterraine, la drogue, le sida, l'assistanat, l'absentéisme scolaire, l'exclusion sociale et le cancer du racisme fragilisent et minent la société gitane. Malgré tout, Saint-Jacques reste un des quartiers les plus surs de Perpignan. L'absentéisme scolaire a été passablement réduit, grâce à l'action de tous, et au premier rang évidemment, de l'équipe éducative de l'école de La Miranda (supervisée par

l'informateur no. 2). Par ailleurs, parler de dégradation du tissu social est inexact, sauf à vouloir limiter l'analyse à la décomposition récente (une décennie) des règles de gouvernance ancestrales de la société gitane. L'économie souterraine et la société de consommation ont rapidement brisé l'héritage ancestral des mécanismes de contrôle social gitan. La jeunesse, traditionnellement laissée très libre, est la proie facile de toutes les tentations et de tous les réseaux.

Dans ce contexte, la question de l'activité économique devient centrale pour arrêter les ravages de l'assistanat et de l'économie souterraine. Il ne croit pas à l'intégration par assimilation de la société gitane, mais plutôt à une politique qui lui permette d'être autonome économiquement, et par là de sauvegarder sa culture et son identité. Or, si nous avons progressé en termes d'aménagement, d'équipement, de réhabilitation, d'éducation et de valorisation des acquis culturels, il y a régression sur le plan de l'activité économique et de l'emploi.

La situation de la communauté gitane du Vernet est quelque peu différente; mieux intégrée dans son environnement social, l'habitat est moderne, même si le surpeuplement y est insupportable. Les HLM de la cité Peyrestortes sont dans un processus de reconstruction de la totalité des 300 logements. L'absentéisme scolaire y est très réduit. Mais l'emploi reste, là aussi, la question centrale.

Depuis quinze ans, le projet urbain se développe en faisant de l'espace public, restructuré et amplifié, et de l'action culturelle, par la valorisation des identités et les croisements culturels, la pierre angulaire de son programme d'action. La mise en beauté de la Cité dans tous ses quartiers, le désenclavement physique avec les axes de déplacements, social avec la diversité des habitats, culturel avec l'archipel des cultures et économique, les actions de réhabilitation de l'habitat, de réussite éducative (un groupe complet chaque année depuis quinze ans), ont permis de sortir Perpignan de son déclin démographique. Cette dynamique est la condition nécessaire pour la réussite des actions de rénovation et de développement socioéconomique des quartiers d'exclusion où se concentrent les Français de culture gitane. Elle n'est cependant pas suffisante, et le programme de rénovation

urbaine engagé avec l'aide massive de l'État (250 millions d'euros, dont 80 pour les prochains 5 ans) accélèrera la transformation.

Il reste que l'insécurité, les réseaux liés à la drogue, et le chômage, restent des champs d'action où l'efficacité des politiques publiques est faible, et peut compromettre l'efficacité des investissements. Il insiste sur l'importance du programme de réussite éducative mis en place. Habitat, emploi et éducation restent le triangle de l'intervention publique. L'absentéisme scolaire et l'analphabétisme régressent, même si les taux sont encore très élevés (20% à l'école de La Miranda); Mais c'est par l'éducation des jeunes que l'avenir se joue, c'est la clé de l'avenir des Gitans. Il note aussi une tendance de meilleure réussite éducative chez les filles.

Le racisme et les discriminations qu'il nourrit sont le cancer de nos sociétés urbaines contemporaines, à Perpignan comme ailleurs. Le racisme à l'égard des Gitans est d'autant plus fort que la culture gitane est mal connue, et que les modes de vie s'affrontent souvent avec ceux d'autres groupes sociaux. Il faut travailler sur les représentations et changer le regard sur l'autre. Le Théâtre de l'Archipel des cultures prendra sa part dans ce combat. Il pense que l'action culturelle de la Casa Musicale est aussi, à cet égard, très efficace. Le festival *Ida i Vuelta* qu'elle organise chaque année constitue un moment de «civilité» et de fraternité exceptionnel, qui prouve qu'il est possible de briser les murs du racisme. (Pour y être allé souvent voir des spectacles, ce que j'ai plutôt observé, c'est que les musiciens gitans font toujours la première partie des spectacles; à ce moment, il y a beaucoup de Gitans et très peu de *païos*; quand arrive la partie principale du spectacle, avec des artistes et des musiques *païas*, les *païos* arrivent en masse et tous les Gitans s'en vont. Alors cette affirmation est contestable; j'ai fait le même constat lors des matchs de l'équipe locale de rugby, un sport de *païos*).

Perpignan a été construite à travers les siècles une et plurielle; c'est un héritage qu'il faut protéger et valoriser. À Perpignan, l'immense majorité des Gitans sont Français depuis de nombreuses générations. Il a toujours dit et répété que Perpignan sans les Gitans n'est plus Perpignan, une et plurielle, Perpignan la méditerranéenne, riche de son patrimoine social et culturel très diversifié. Il se considère comme un humaniste à qui l'expérience a

appris que la stigmatisation ne règle rien et que le prix à payer pour éduquer et intégrer des populations en situation d'exclusion est incontournable, si on veut protéger les valeurs qui fondent la cohésion sociale de la Cité. Cela dit, aucun laxisme n'est permis, et les lois doivent être appliquées sans discrimination, ni positive, ni négative. Si on ne peut rassurer nos citoyens par la fermeté dans l'application des lois, la peur de l'autre continuera d'alimenter le racisme et l'exclusion. Il ajoute que les politiques de prévention n'ont d'efficacité que si les lois sont appliquées avec fermeté, ce qui inclut la répression des actes de délinquance ou d'incivilité.

Enfin, à propos des accusations de clientélisme politique, il souligne qu'il faut tout d'abord définir ce qu'on entend par clientélisme. Recruter de jeunes Gitans à la Mairie par des politiques de discrimination positive, en répartissant ces emplois équitablement entre les différentes familles, pour soutenir les politiques d'intégration au travail menées ailleurs, avec les chantiers d'insertion et les régies de quartier, n'a rien à voir avec le clientélisme, qui consiste à se subordonner des populations en organisant un réseau de relai, acquis par des faveurs multiples dont on le fait bénéficier. Il a toujours combattu le clientélisme, y compris envers les Gitans. L'héritage d'amitiés gitanes dévouées qu'il a hérité de son père relevait en fait du système tribal de la société gitane. Ce système a d'ailleurs aujourd'hui quasiment disparu, en laissant la société gitane plus fragile que jamais. À chaque élection, des candidats de tous bords politiques cherchent à s'approprier le vote gitan par tous les moyens. Heureusement, l'efficacité de certaines pratiques électorales honteuses et inadmissibles est très réduite, d'une part parce que les Gitans sont libres et fiers dans l'isolement, et d'autre part parce que l'arithmétique est là : excepté dans les élections cantonales, le vote gitan reste très marginal. Ceux qui s'abaissent au niveau du clientélisme politique non seulement portent une atteinte grave à ce bien commun essentiel qu'est la démocratie et les valeurs républicaines qu'elle protège, mais, pour à peine quelques centaines de voix, ils alimentent le racisme anti-gitan et freinent l'intégration de la société gitane dans la vie sociale, économique et politique de la Cité.

### 5.3 MÉDIATION SOCIALE ET INSTITUTIONNELLE

Les deux intervenants dont il sera ici question sont enseignants et chercheurs à l'Université de Perpignan Via Domitia. Le premier est professeur titulaire de sociologie et d'ethnologie à l'Université de Perpignan via Domitia. Il est rattaché au laboratoire de sociologie et d'anthropologie des labilités, des altérités et des mobilités (SALAM), et au laboratoire des Acteurs, Ressources et Territoires dans le Développement (ART-DEV), une unité de recherche mixte des Universités de Montpellier III, Montpellier I, Perpignan Via Domitia, et du CNRS. Le second est professeur titulaire de géographie à l'université de Perpignan Via Domitia, co-directeur du laboratoire CNRS Mutations des Territoires en Europe, et aussi rattaché au laboratoire ART-DEV. Ils ont à leur actif plusieurs monographies et de nombreux articles de recherche portant les Gitans de Perpignan. En tant que chercheurs, tous deux sont des médiateurs institutionnels, de par leur rattachement à l'institution universitaire. Mais, par la diffusion, et surtout par l'engagement de leur recherche, ils sont principalement des médiateurs sociaux; d'abord par leur réseau de contacts parmi la population gitane minoritaire et parmi la population de la société dominante; par leur connaissance de la communauté et de la culture gitane; et par leur effort à faire connaître et comprendre, dans la société *païa*, la réalité, sociale, culturelle, économique et religieuse, des Gitans, par leurs écrits de recherche, mais aussi par leurs interventions dans les médias.

#### Informateur no. 8

De par ses activités de recherche, on peut le considérer comme un ethnologue spécialiste des Gitans, particulièrement des Gitans catalans de Perpignan et du Roussillon, mais aussi des Tsiganes de façon générale. Auteur de nombreux articles et de plusieurs monographies sur le sujet, il a aussi souvent collaboré avec les médias, écrits et électroniques à la diffusion compréhensive dans la société dominante des réalités gitanes. Il participe aussi à un réseau multidisciplinaire, local et régional, de chercheurs (ethnologie, ethnomusicologie, ethnolinguistique, histoire) ayant travaillé avec les Gitans. Lui-même Français catalan, il partage ce lien linguistique avec les Gitans.

Mais ce sont surtout son engagement social, son parti-pris idéologique et son orientation intellectuelle, sans compter sa solidarité humaine et son vaste réseau d'amitiés dans la communauté gitane, qui font de lui un médiateur de changement social. Même dans les moments les plus durs de l'histoire de la communauté gitane de Perpignan, il a toujours été présent sur le territoire gitan. Il circule comme chez-lui dans Saint Jacques, les Gitans le connaissent, et il y a acquis un statut, bien qu'informel, d'ami des Gitans. Il s'est même impliqué dans la vie associative du quartier, en mettant sur pied, en compagnie de Gitans et de maghrébins, l'association Groupement Vivre Saint-Jacques, pour combattre les tensions ethniques, le racisme, et faire la promotion de la paix sociale par l'inclusion et l'unité interculturelle. Sa connaissance de la culture gitane est impressionnante et intarissable. Sa loyauté, morale, intellectuelle, personnelle et scientifique, est toute dévouée à la cause des Gitans. Il est ce qu'on peut appeler un chercheur militant.

### **Informateur no. 9**

Géographe urbaniste, il s'est intéressé aux Gitans suite aux émeutes de 2005. Il s'agissait d'abord d'une réaction militante, et aussi d'une action citoyenne, pour comprendre ce qui s'était passé dans sa ville et en comprendre la dimension ethnique. C'était un devoir citoyen, doublé d'un grand intérêt scientifique. Il a pris conscience que la réalité du ghetto existait dans sa propre ville. Cela était aussi en lien avec l'étude des politiques d'urbanisme et d'aménagement, notamment dans les quartiers populaires dits «difficiles». Il a pris une approche moins technique, dans une perspective des populations du bas vers l'administration publique. La question était donc le pourquoi des émeutes.

Au terme de son enquête de terrain, il en est arrivé à un double constat : un faisceau de raisons politiques, et un faisceau de raisons sociales et culturelles. La principale raison politique était un problème d'héritage mal géré d'une gestion clientéliste des minorités, dont les Gitans, un vieux système qui datait des années 1950, mais qui s'était progressivement effiloché au fil du temps, et remplacé par un autre mode de gestion publique, dans les années 1990, qui n'a pas su faire la transition de l'héritage clientéliste, amenant l'échec de la gestion du social. Il y avait une distorsion très nette entre la perception des Gitans par les élus politiques et la réalité de la communauté. Cependant, les rumeurs de faveurs (primes-scooters, primes-frigo, etc...) n'ont jamais été que des mythes.

Ça, c'est pour le paysage politique, qui, dans une approche communautariste, dissimule mal des survivances du clientélisme. Cette perspective politique se reproduit dans de nombreuses villes du sud de la France. C'est un système global, tous partis politiques confondus, et qui explique en partie les tensions entre maghrébins et Gitans, qui, se considérant aussi Français, avalent comme tout le monde le discours politique anti immigration et anti arabe. En fait, les politiques jouent les Gitans contre les maghrébins. Le système clientéliste paternaliste est typiquement méditerranéen.

L'arrivée de la gauche dans le paysage politique régional, vers la fin des années 1990, est venue aussi perturber le fonctionnement politique classique, en développant son propre réseau clientéliste. Par exemple, c'est le Conseil Général Départemental, contrôlé par les socialistes, qui gère l'assistance publique. Donc, il ressort de tout cela qu'il n'y a aucune vision politique globale, ni à droite ni à gauche. C'est une gestion des minorités et du social à court terme, sans perspective, très électoraliste, sans que les vrais enjeux de fond ne soient abordés.

Par ailleurs, les rumeurs de volonté politique de relocalisation des Gitans, sous le couvert du projet de réhabilitation du quartier, sont d'après lui non fondées, car pour qu'il y ait gentrification du quartier, il faut d'abord qu'il y ait une *gentry*, qui n'existe pas. De plus, déplacer les Gitans serait un suicide politique susceptible de mettre le feu aux poudres. Il souligne aussi le caractère méditerranéen multiculturel du quartier, avant sa ghettoïsation : il y avait beaucoup de Portugais, d'Espagnols, d'Italiens, de Juifs, de Gitans et de franco-français de souche. En plus de l'exode progressif de ces populations, l'immigration maghrébine, dans les années 1970, a commencé à marquer une césure entre la partie basse du quartier, maghrébine, et la partie haute, gitane. La sédentarisation complète des Gitans, à la même époque, a renforcé le phénomène du ghetto. Ce constat politique lui a valu des problèmes, car il a été très mal reçu par la classe politique, notamment la droite.

Ensuite, deuxième temps de son enquête, il fait aussi un constat social : celui d'un autre univers social et de l'assistanat (je pense ici au Tiers-Monde dans le Premier Monde, dénoncé par Amartya Sen, voir Farmer, 2003, xii). Le territoire départemental, qui est aujourd'hui un des plus pauvres de France, est aussi celui où l'écart entre les plus riches et

les plus pauvres est le plus élevé de France, et où les Gitans se retrouvent au bas de l'échelle. Les maghrébins s'en sortent mieux, parce que leur stigmatisation est moindre que celle des Gitans, qui subissent les préjugés raciaux les plus forts et les plus répandus, même parmi les universitaires. Cela est très perceptible par exemple dans le fait que les Gitans qui se scolarisent dans le système public, eu égard à leurs retards académiques, sont mis dans des classes pour déficients mentaux. La stigmatisation sociale se concentre toujours dans l'emploi, dans l'habitat et dans l'éducation; les Gitans cumulent les trois, mais on culturalise les problèmes sociaux en les communautarisant.

Par rapport à l'insalubrité du logement, il y a aussi la question complexe des propriétaires. Il y a, d'une part, les mauvais propriétaires, qu'on appelle les «marchands de sommeil», qui n'entretiennent pas les immeubles. Il y a aussi, d'autre part, le fait que de nombreux Gitans sont propriétaires de leur maison, mais qu'ils n'ont pas les moyens de rénover. La trame urbaine médiévale explique aussi l'insalubrité et la vétusté des immeubles. Plus de mille logements insalubres ont été recensés. Depuis 2005, il y a cependant une volonté municipale de s'attaquer au problème. Mais il ne suffit pas de rénover, si on ne résout pas le problème de l'exclusion économique et sociale. C'est le mythe de l'urbanisme qui va tout solutionner.

Sur un autre plan, il considère que les trois groupes de Gitans à Perpignan diffèrent un peu par leur géographie urbaine. Cela se traduit par une mentalité urbaine, versus une mentalité rurale, ou villageoise. À l'époque de la construction de la Cité du Nouveau Logis, il n'y avait que la campagne autour. Si bien que plusieurs Gitans de la Cité ont conservé cette mentalité campagnarde. Ce qui fait que la misère est moins poignante, moins sordide que dans Saint-Jacques. De plus, le Centre Social joue un rôle important d'animation sociale. Il n'y a pas non plus ce regard de l'Autre, méprisant et accusateur, que vivent les Gitans urbains de Saint-Jacques, ni la réalité du découpage zonal de l'espace urbain. L'insalubrité de l'habitat y est aussi moins marquée, les bâtiments étant beaucoup plus récents. Le groupe des Gitans des HLM Peyrestortes, quant à lui, s'apparente plus aux populations des Cités populaires et difficiles des banlieues. Par contre, partout, l'Église Pentecôtiste a un rôle important de cohésion sociale.



Par rapport à la mixité sociale, il considère qu'elle est servie à toutes les sauces dans l'idéal républicain, comme la solution miracle. Mais la mixité ne se fera pas; elle générera plutôt la multiplication de micro-ghettos. De plus, ce discours de la mixité permet de rejeter la responsabilité de l'échec social sur la population stigmatisée. Bourdieu se régalerait ici. Dans le discours des politiciens et des fonctionnaires de l'administration publique, la mixité n'est que rhétorique; d'abord parce qu'on n'en veut surtout pas; ensuite parce qu'elle ne correspond pas à la réalité du clivage raciste; il en donne comme exemple la promotion du slogan identitaire «Perpignan la catalane», qui est un beau cas de l'asymétrie préférentielle du discours universaliste républicaine en regard de la reconnaissance ethnoculturelle des minorités. Le slogan de Perpignan pose des représentations locales de la catalanité, auxquelles participe l'équipe locale de rugby, un sport d'élite blanc, se voulant socialement rassembleuse. Mais l'envers historique du catalanisme, c'est d'être exclusif et xénophobe, alors que les Gitans se définissent par la langue catalane, mais sont exclus de ce mouvement identitaire. Enfin, il voit deux pistes pour briser l'exclusion des Gitans : d'abord, agir sur la scolarisation des Gitans et leur éducation à la citoyenneté, et par l'éducation à l'altérité pour les *païos*. Pour cela, il faut transformer l'école républicaine, mais aussi la formation sociale des enseignants; ensuite, il faut solutionner l'intégration économique.

## 6. Médiateurs gitans : champs de médiation, discours

Dans ce chapitre, je présente un résumé des entretiens paraphrasant le plus fidèlement possible les propos de mes informateurs gitans.

Cinq leaders moraux de la communauté gitane ont été rencontrés en tant que médiateurs exerçant des représentations de la communauté gitane auprès de la société *païa* (d'autres leaders ont aussi été rencontrés sans qu'ils exercent une de médiation entre les deux mondes). Trois appartiennent à la catégorie «médiation politique». Un autre exerce à la fois la «médiation politique» et la «médiation artistique». Le dernier, enfin s'exprime à travers la «médiation artistique». Encore une fois, les discours et les positions idéologiques varient, mais beaucoup moins que dans le cas de médiateurs *païos*. Quatre de ces cinq leaders se sont aussi impliqués dans des associations gitanes de représentation politique.

### 6.1 MÉDIATION POLITIQUE

#### Informateur no. 10

Il a fondé un mouvement politique, l'Association des Gitans de France, dont l'objectif ultime est de fédérer les Gitans de France et de se rallier solidairement à tous les Tsiganes d'Europe. L'association compte près de 500 membres, principalement dans le Languedoc-Roussillon, l'Hérault et en Provence. Elle se finance par les cotisations des membres, les dons et les profits des activités culturelles. Toutes les familles de Perpignan sont représentées, de même que les trois pôles d'habitation des Gitans. L'objectif de départ était l'aide (financière et autre) aux familles gitanes en difficulté, donc un but caritatif. Le caritatif communautaire demeure d'ailleurs leur principale activité. Ayant senti ensuite le besoin d'aller plus loin, ils ont commencé à faire de l'animation, pour faire connaître l'Association parmi les Gitans. Enfin, dernièrement, ils se sont aussi transformés en mouvement politique, pour démontrer à la classe politique, tant de droite que de gauche, que la population gitane peut évoluer, à condition qu'on lui en donne les moyens et que la ghettoïsation cesse.

Pour cela, il faut mettre la question des Gitans dans le débat public, et ne pas continuer à faire comme s'ils n'existaient pas, alors qu'ils forment plus de 10% de la population locale. L'Association veut aussi éviter les erreurs de l'IRU (International Romani Union) en Europe de l'Est, pour ne pas se déconnecter de sa communauté, en privilégiant les intérêts communautaires et en évitant les intérêts personnels. Ex-élu, il a quitté son poste parce qu'il n'était pas écouté et qu'on s'était tout simplement servi de lui. Selon lui, un mouvement politique de défense des droits des Gitans a plus de pouvoir d'influence, comme groupe de pression, qu'un élu isolé au sein d'un appareil partisan, notamment en faisant des pressions électorales pour obtenir des engagements et des réalisations en faveur des Gitans. Par exemple, il faut régler le problème de la surpopulation à la Cité du Nouveau Logis, en construisant quarante villas supplémentaires, conformes aux normes de sécurité du bâtiment. Il faut aussi valoriser la société gitane et faire disparaître son image négative. Il faut mettre fin à l'exploitation politique de la misère des Gitans, parce que le Gitan n'aime pas manifester, et il est en général profane et naïf par rapport à la politique et aux politiciens. Il faut aussi combattre la discrimination à l'emploi, et favoriser l'émergence de l'entrepreneuriat chez les Gitans.

Le pouvoir de l'association tient, selon ses dires, à ce qu'ils font du bien dans la communauté, par leur action caritative, parce que leur action sociale dépasse les compétitions familiales et claniques, et que cela amènera des changements de mentalité. Par exemple, dans la problématique de la scolarisation, les Gitans ont aussi une part de responsabilité. L'absentéisme endémique le prouve. Il faudrait contraindre les parents à envoyer leurs enfants à l'école, par des pénalités sur l'aide sociale par exemple. Il faut arriver à ce qu'il y ait des exemples de réussite éducative, sans honte de leurs origines gitanes. Il faut changer la mentalité de l'immédiat chez les Gitans, pour qu'ils arrivent à se projeter dans un projet à long terme. Enfin, il considère que les frontières ethniques sont autant le fait des Gitans que des *païos*, et qu'il y a un refus de l'Autre réciproque, qu'il faut combattre. Il faut faire tomber les barrières, des deux côtés.

**Informateur no. 11**

Il a été commissaire de quartier. Il est membre du conseil d'administration de l'Office Perpignanaise d'Habitation (O.P.H.). Il est aussi président de l'Association des locataires de la Caserne du Puig. Avec d'autres leaders gitans, il a participé à la fondation de l'Association des Gitans Nord-Catalans. Il est aussi vice-président de l'association Groupement Vivre Saint-Jacques, en compagnie de *païos*, dont l'informateur no. 8, et de maghrébins. L'objectif de l'association est de combattre les discriminations et de faire la promotion du vivre-ensemble. Il se considère comme un porte-parole informel, collégial et circonstanciel des Gitans.

Il considère que les Gitans ont l'obligation de s'intéresser à la politique, pour savoir et comprendre ce qui se passe et défendre leurs intérêts, parce que tout est politique. S'il lui arrive d'être utile ou de rendre service par son implication, il n'en attend rien d'autre qu'un merci. Dans la loi gitane, rendre service ne doit pas rendre l'autre redevable; le service est gratuit, et il serait inconvenant de le rappeler.

Paul Alduy, élu maire en 1959, a été le premier à se préoccuper du sort des Gitans et à faire des choses concrètes pour eux, dont la construction de la Cité Bellus, puis la construction de la Cité du Nouveau Logis pour la remplacer au début des années 1980. La construction a été commencée par Paul Alduy et terminée par son fils, qui lui a succédé à la Mairie. C'était la modernité de l'habitat offerte aux Gitans, et c'est pour cela que Paul Alduy et son fils étaient considérés comme des amis des Gitans, et que leur loyauté électorale était acquise. Puis, le vote gitan s'est déplacé vers les socialistes et le Conseil Général Départemental, qui a de gros moyens. Les faveurs clientélistes ont de moins en moins trouvé preneur, parce que les Gitans ont pris conscience que ces faveurs à des individus ou à des familles ne profitaient pas à la communauté gitane. Et ces individus monnayaient leur allégeance au plus offrant, tant à droite qu'à gauche. La Mairie a mis trop de temps à réaliser cela, malgré les avertissements répétés.

Concernant l'habitat, il précise que l'occupation gitane de Saint-Jacques s'est faite, originellement, par les Gitans du Vernet, pour les trois quarts du quartier, donc, de la campagne vers la ville. Dans les HLM Peyrestortes, au début, il y avait une mixité complète

(gitans, maghrébins, *païos*), et ça se passait très bien. Par la suite, les Gitans espagnols sont arrivés, amenant le phénomène de la drogue. De plus en plus de maghrébins sont arrivés aussi. Le climat social s'est détérioré. Aujourd'hui, il n'y a plus de mixité sociale, sauf dans le quartier de La Real, parce que c'est un quartier tampon, et aussi parce qu'il est trop petit pour être investi par l'une ou l'autre population. Les Gitans occupent Saint-Jacques, les maghrébins occupent Saint-Mathieu, en majorités respectives.

Concernant l'exclusion économique, il souligne que les Gitans se tiraient bien d'affaire avant les années 1970, à l'époque des métiers gitans traditionnels. Tout le monde travaillait. La modernisation de l'économie et les réglementations les ont condamnés à ne pas travailler, et à perdre ainsi leur dignité. Il en donne comme exemple le fait qu'un Gitan excelle dès qu'il sort de la communauté. Mais il ne peut pas revenir, car on le considère alors comme un *païo*. Alors les jeunes qui ont du potentiel refusent de faire ce choix. Il faudrait revaloriser la fierté d'être Gitan dans la communauté.

Concernant l'habitat, il considère qu'il faudrait permettre aux Gitans qui le souhaitent d'aller s'installer dans les villages. Mais plusieurs maires, appuyés par une partie de leur population, refusent l'installation de Gitans dans leur commune. Par ailleurs, la rénovation des logements selon les normes européennes, dans Saint-Jacques, fera que 20 à 30 % de la population ne pourra se reloger dans le quartier. De plus, l'attribution des logements sociaux discrimine les Gitans. Enfin, les tensions avec les maghrébins limitent aussi la relocalisation possible des Gitans.

Concernant la scolarisation, il croit que les nouveaux programmes pour les Gitans sont inefficaces, car les enfants n'apprennent rien. Il met en question la ghettoïsation de l'école, la non-mixité, à la fois à cause des retards académiques, du manque d'émulation et de la fermeture aux *païos*. Comme il y a absence d'émulation, les retards académiques sont généralisés et impossibles à rattraper. Il rappelle que l'école non-mixte a été voulue par les Gitans; plusieurs parents ne se soucient pas de la réussite éducative, pour eux, ce qui importe c'est que les enfants soient entre Gitans et dans le quartier. Enfin, il prône aussi l'école bilingue pour faciliter les apprentissages dans la langue maternelle des enfants gitans. Ils pourraient aussi apprendre à lire le catalan et à l'écrire, et aussi apprendre

l'histoire des Gitans et des Tsiganes. De plus, tous ces *paños* universitaires qui écrivent sur les Gitans pourraient venir parler de leurs recherches.

Concernant les autres problématiques sociales, il identifie la consommation de drogues, douces et dures, comme un véritable fléau. Le trafic est un moyen de gagner de l'argent pour ces jeunes sans avenir, mais ils y perdent leur dignité, et ils ne respectent plus les anciens, en plus de vivre dans l'oisiveté. Mais il y a aussi des plus vieux qui consomment. Dans le temps, tous les vieux surveillaient les agissements et les comportements des jeunes, que ce soit leurs enfants ou non; aujourd'hui ce n'est plus possible. Il y a aussi une perte de la tradition orale; les jeunes ne sont pas intéressés, ils veulent vivre comme les *paños*, mais ils ne prennent que le négatif de la société *paña*, au lieu de prendre le positif.

Il identifie aussi une partie des Gitans de Saint-Jacques ayant des comportements asociaux inacceptables relevant de l'incivilité. Ce sont des Gitans indésirables, même pour les autres Gitans. Ces comportements remontent à une vingtaine d'années, en même temps que l'arrivée de la drogue dans la communauté. Ils alimentent les préjugés contre l'ensemble de la communauté, mais ces mauvais gitans n'en ont cure. Il faudrait une autorité extérieure pour réprimer l'incivilité, en donnant des amendes, parce qu'un Gitan ne peut se mettre à policer le comportement d'autres Gitans, c'est contraire à la loi gitane, personne n'a d'autorité sur les autres. L'assistanat est aussi responsable de cette mentalité. Il pense cependant que la mixité sociale viendrait à bout de ces comportements. Si rien ne change, il craint que le sentiment anti-gitan chez les *paños* soit généralisé et de plus en plus fort. Mais si on donne du travail aux jeunes, la plupart voudront s'en sortir.

Enfin, concernant justement le racisme anti-gitan, il souligne qu'on appelle plus cela du racisme, mais de la discrimination. Mais c'est la même chose, et ça existe. Par exemple, les forces de polices vouvoient les autres, mais elles tutoient les Gitans. Il constate aussi qu'il y a des frontières ethniques dans la ville, des frontières virtuelles, des endroits où les Gitans sentent bien qu'ils n'y ont pas leur place. C'est chacun dans son quartier. De plus, il n'y a pas de présence policière dans le quartier. La police est là pour protéger les riches, pas les pauvres. Il faudrait qu'il y ait des patrouilles à pied dans le quartier, une police

communautaire, pour que les lois et le sens civique soient respectés et la délinquance contrôlée. Mais le Gitan est toujours responsable *a priori*.

### **Informateur no. 12**

Pasteur pentecôtiste, membre de l'association évangélique Vie et Lumière, il est aussi membre, à titre individuel, de l'Association des Gitans Nord-Catalans.

Le passage de l'Église Catholique à l'Église Pentecôtiste s'est fait dans les années 1960, et touche aujourd'hui la majorité des Gitans de Perpignan, sauf les plus vieux. Il y a une dizaine d'églises dans le département, et une quarantaine de pasteurs et de prédicateurs. Ce passage a eu lieu d'abord à cause de la présence de pasteurs gitans, qui ont rendu la Bible accessible aux Gitans illettrés. L'étude de la Bible est même devenue une motivation à apprendre à lire et à écrire, pour les officiants et pour les fidèles. Les catholiques continuent d'aller au pèlerinage des Saintes-Maries-de-la-Mer. Ils y vont pour la fête, pour la tradition, pour les retrouvailles. Mais les catholiques *païos* ne se sont jamais mêlés aux catholiques gitans. Cette exclusion discriminante dans la religion se manifeste aussi dans tous les aspects de la vie des Gitans. L'exclusion, le racisme, l'inégalité sociale sont partout : dans les hôpitaux, dans les écoles, etc... On ne mélange pas les *païos* et les Gitans.

Concernant les problématiques sociales, d'abord, il est d'avis que l'arrivée de la drogue, dans les années 1980, a porté un dur coup à la communauté, et a amené un déclin du respect dû aux anciens et de leur autorité morale. Les toxicomanes n'élevaient pas leurs enfants, qui n'ont jamais reçu la moindre éducation civique. L'autorité évangélique et morale des pasteurs a travaillé et contribué à restaurer, en partie, le respect des anciens et des traditions, et à combattre les toxicomanies, avec l'aide des services publics. Aujourd'hui, le problème est toujours présent, mais en régression, à un niveau comparable au reste de la société. Pour ce qui est de l'incivilité et des comportements asociaux, il s'agit d'un noyau, représentant 25% de la population gitane. C'est ce noyau qui alimente les préjugés qui rejaillissent sur l'ensemble de la communauté. Même pour les Gitans, ce sont des indésirables, qui rendent la mixité sociale impossible, et qui ne respectent pas plus les Gitans que les *païos*. La sous-scolarisation et l'insalubrité du logement sont aussi des problématiques de premier plan. Il est sceptique par rapport à la volonté de la ville de ne

pas déplacer les populations ou de régler le problème de la surpopulation, tant à Saint-Jacques qu'à la Cité du Nouveau Logis.

Enfin, sur la question du racisme, il estime que 75% des *païos* sont racistes; heureusement, il y a une minorité de *païos* qui aiment les Gitans. Pourtant, les Gitans sont Français. Pour lui, les Gitans sont les mal-aimés, ils sont de trop, ils sont ceux qui gênent. Les facteurs jettent le courrier à l'entrée de la Cité du Nouveau Logis. Peut-être que leur manière de s'exprimer fort, de s'habiller, leur manière de vivre dérange. Mais il le répète, ils sont Français, Catalans et Gitans.

Il dénonce aussi l'action du gouvernement contre les Rroms et les autres Tsiganes. Le carnet de circulation et le carnet anthropomorphique des nazis, c'est la même chose. L'Église Pentecôtiste prône la solidarité de tous les Tsiganes, mais dans la population, ce sentiment n'est pas encore très développé, parce que les autres Tsiganes pensent de la même façon par rapport aux Gitans. Mais les choses changent, face à l'action anti-tsigane du gouvernement. Il croit que l'unité des Tsiganes est en marche, face à l'exclusion et au racisme. L'unité des Gitans aussi est en marche par rapport aux anciennes compétitions familiales.

Enfin, par rapport à la politique, il précise que l'Église Pentecôtiste n'intervient pas au niveau politique, du moins pas à sa connaissance. Son action est spirituelle et sociale. Ce qui n'empêche pas de dénoncer les injustices et de faire des représentations auprès des élus. Car malgré ce qu'en pensent les *païos*, les Gitans vivent dans la société. Mais ils comprennent peu de chose au jeu politique, qui relève de la culture *païa*. Bien qu'il ne croie pas que les politiciens visent vraiment l'amélioration du sort des Gitans, il considère néanmoins que les relations avec les élus et l'administration publique se passent bien. La Mairie a été un des principaux employeurs pour les Gitans, mais de moins en moins depuis quelques années.

Par ailleurs, les rumeurs de clientélisme dans le passé relèvent du mythe. De plus, l'influence des chefs de famille pour orienter le vote des Gitans a été grandement surestimée. À part certains chefs de famille, le vote gitan n'a jamais été acheté. De toute



façon, sur dix mille Gitans, il y en a tout au plus 350 qui votent. Les Gitans ne sont pas plus favorisés par la Mairie. En fait, les maghrébins sont plus favorisés, parce qu'ils sont plus intégrés à la société. Pour la grande majorité, sauf quelques uns qui croient aux Gitans, la classe politique perçoit les Gitans comme des bons-à-rien à qui on peut faire confiance, des illettrés, des incapables, des inutiles inadaptés et non intégrables à la société.

## 6.2 MÉDIATION POLITIQUE ET ARTISTIQUE

L'informateur no. 13 exerce sa médiation dans deux camps distincts. D'abord par son travail de technicien culturel aux affaires gitanes, à la Direction de la Culture de la Mairie de Perpignan, il contribue à la promotion et à la diffusion de la culture expressive gitane. Lui-même musicien, il a été membre, avec ses frères, d'un groupe gitan qui a connu ses heures de gloire sur la scène internationale, les *Rumberos Catalan*. Ensuite, sur le plan personnel, il exerce une médiation politique, en tant que co-fondateur de l'Association des Gitans Nord-Catalans.

L'objectif de l'association est de faire des représentations auprès des élus pour défendre le droit au travail des Gitans et faire diminuer le chômage endémique dans la communauté, pour régler le problème de la sous-scolarisation et de l'absentéisme scolaire, celui de l'habitat insalubre, et le problème de la drogue.

Les Gitans sont de plus en plus conscients que la politique touche la vie de tous les jours. Ils ont toujours été impliqués dans la politique, mais il n'y a plus de consignes de vote. Ils ont été manipulés pendant cinquante ans par quelques chefs de famille. Maintenant, ils ne se laissent plus manipuler. Ils veulent aussi plus que des promesses électorales, ils veulent des engagements publics et formels, dans l'intérêt de toute la communauté, comme tout citoyen français. Il considère aussi qu'ils ne peuvent faire autrement qu'être en position de demandeurs, car ils n'ont rien. C'est facile de nous accuser de monnayer notre vote, c'est moins facile de vivre ici. De toute façon, on a beau demander, on n'obtient jamais rien. Par le passé, Paul Alduy a beaucoup travaillé pour les Gitans, et son fils aussi. Les rumeurs de clientélisme passé sont toutes fausses. Pour le

moment, le nouveau maire est invisible, on ne le voit pas; mais il faut lui laisser le temps de faire ses preuves.

La mise sur pied de la Communauté d'Agglomération, contrôlée par la droite, comme la Mairie, a été pensée pour faire contrepoids au Conseil Général Départemental, contrôlé par les socialistes. Il ne croit pas que la Communauté d'Agglomération va permettre aux Gitans de s'installer dans les communes, parce qu'on n'y veut pas des Gitans. Dans les communes, c'est le Conseil Général qui peut aider les Gitans.

Pour lui, toutes les problématiques sont liées; la sous-scolarisation amène le chômage, la drogue amène la délinquance, la non-mixité amène l'incivilité. Par exemple, sur environ 2500 emplois à la Mairie, il y a moins de 300 postes occupés par des Gitans, parce que la plupart ne savent ni lire ni écrire. Le problème est pire que jamais avec la génération actuelle. Il met en cause l'absentéisme scolaire endémique, l'absence d'encadrement par les parents, et, surtout, l'école communautariste non mixte. Quand les enfants gitans sont entre eux, ils n'apprennent pas le français, en fait ils n'apprennent rien. Et rendu en décembre, les classes sont vides. De plus, l'école communautariste perpétue le ghetto et la peur du monde *païo*. La mise en place de ces programmes non mixtes a été faite sans consulter les Gitans. Il faut revenir à la mixité scolaire. Ceux de sa génération, qui ont fréquenté l'école publique, savaient lire et écrire. Par la mixité, l'enfant est obligé d'apprendre à fonctionner dans le système. En plus, il se crée des amitiés interculturelles, parfois durables.

C'est la même chose pour la mixité sociale. La mixité dans l'habitat n'existe plus depuis vingt ans; ça donne le ghetto. Il y a aussi un problème de surpopulation, tant à Saint-Jacques qu'à la Cité du Nouveau Logis. Mais il ne croit pas les politiciens quand ils disent qu'ils n'ont aucune intention de relocaliser les Gitans. À Barcelone, ils ont transformé en douce le quartier Gitan de La Mina en quartier bourgeois, et, petit à petit, les Gitans sont tous partis. C'est la même chose qu'ils sont en train de faire dans Saint-Jacques, sans faire de vagues. Sous le couvert de la réhabilitation du quartier, ils ont démoli à date quinze maisons; les familles qui y vivaient ont été incapables de se reloger dans le quartier. Au lieu

de démolir pour faire de petites places publiques qui, le soir venu serviront de repaires pour les jeunes délinquants, il faut soit rénover, soit reconstruire.

De plus, les Gitans vivent plus à l'extérieur qu'à l'intérieur. En fait, ils passent leur vie dehors. C'est parce qu'il n'y a pas de confort dans les logements : c'est exigü, il n'y a pas de place, il fait très chaud, il n'y a presque pas de fenêtres pour laisser entrer la lumière du jour. S'ils avaient des logements confortables, ils ne seraient pas toujours à l'extérieur. Il faut aussi éduquer la minorité de Gitans qui détériorent l'habitat. Enfin, il faudrait régler le problème des propriétaires «marchands de sommeil».

Concernant le racisme, on ne peut pas le nier, ni les préjugés. Mais il croit que Perpignan n'est pas le pire endroit pour les Gitans. Les territoires ethniques dans la ville existent aussi, mais c'est partout pareil, les ghettos sont partout. Le carnet anthropomorphique et les wagons à bestiaux des nazis, le carnet de circulation des Voyageurs et les Cités d'aujourd'hui, c'est la même chose. La Cité du Nouveau Logis ressemble à un camp de concentration, et ça facilite les contrôles policiers; il ne manque que les miradors.

Enfin, personnellement, en tant que Français, il ne se sent pas concerné par l'action anti-rroms du gouvernement. Il ne se sent pas concerné non plus par la solidarité avec les autres Tsiganes. Il croit qu'être solidaire des Rroms, c'est envoyer le message aux *païos* que les Gitans ne se sentent pas Français, ce qui est faux. Néanmoins, il n'approuve pas l'action anti-tsigane du gouvernement. Mais le centre de ses priorités et de ses préoccupations, c'est la communauté Gitane de Perpignan, c'est la condition locale et quotidienne des Gitans catalans, parce que c'est ici qu'il vit, et que ça le concerne.

### 6.3 MÉDIATION ARTISTIQUE

L'informateur no. 14 est artiste peintre. À travers ses tableaux de style impressionniste, il contribue à la diffusion de la culture gitane dans la société majoritaire. Puisant à ses souvenirs d'enfance et aux récits que lui faisaient sa mère, son père et son grand-père, il transcrit sur ses toiles le mode de vie passé des Gitans, avant que le souvenir

en disparaisse complètement. Historien autodidacte, son érudition de l'histoire des Gitans et des Tsiganes en général est impressionnante.

Sa connaissance du mode de vie passé des Gitans lui a été transmise par la tradition orale, afin qu'il sache, en tant que Gitan, qui il est et d'où il vient. Par exemple, son arrière-grand-père était Gitan andalou, il a servi dans l'armée française, et est mort au combat pendant la guerre de 1914-1918. Son père faisait la vannerie, la ferraille, et il était maréchal ferrant ambulant, dans la région; mais tous ces métiers sont disparus dans les années 1970. Il devait avoir dix ans quand il a posé la question la première fois, parce que les *païos* le traitaient de gitan. Plus tard, il s'est intéressé à l'histoire des Gitans. Il posait continuellement des questions aux anciens. Il a appris à lire et à écrire par lui-même et s'est passionné très jeune pour la lecture. Il s'est aussi beaucoup intéressé à la généalogie des familles gitanes de Perpignan.

Il a aussi eu la chance de travailler quelques années, dans les années 2000, dans un Centre de documentation sur les Gitans et les Tsiganes. Il a adoré ce travail. C'est aussi à la même époque, encore en autodidacte, qu'il s'est mis à la peinture; c'est après quelque temps que lui est venue l'idée de témoigner, par son art, du mode de vie passé des Gitans, quand il a pris conscience que la tradition orale se perdait à mesure que les anciens mouraient. Ce sont aussi les documents d'archive du Centre de documentation qui lui ont fourni l'inspiration pour ses toiles. Le Centre possédait plus de trois mille documents, photos, films et enregistrements audio; il a aussi contribué à ce fonds d'archives par ses propres recherches documentaires. Il a ainsi exploré tous les registres civils, juridiques et religieux faisant mention des Gitans de la région, depuis leur arrivée en Roussillon. Il lui arrivait souvent aussi d'agir à titre de documentaliste de référence, pour des chercheurs ou des journalistes. Il a aussi occasionnellement participé à des colloques ou des conférences universitaires, à l'invitation de chercheurs. Mais après la mort de l'instigateur du Centre de documentation, le fonds d'archive a été rapatrié à l'Université de Toulouse.

C'est à cette époque qu'il a commencé à exposer professionnellement et régulièrement, dans la région, et dans toute la France, et à acquérir une certaine notoriété, bien qu'il ne puisse vivre de son art. Il pense que si de jeunes Gitans s'intéressent à ses

toiles, la tradition orale pourrait revivre. Il y a aussi beaucoup de jeunes *païos* qui s'intéressent à sa peinture, parce que l'art gitan, que ce soit la peinture ou la musique, est très apprécié par beaucoup de *païos*. Ainsi, son témoignage artistique du mode de vie passé des Gitans contribue à rapprocher les deux mondes, et peut aider à combattre le racisme. Plus il y aura de contacts entre *païos* et Gitans, moins il y aura de racisme.

Au niveau de la communauté gitane, il constate une perte du respect des anciens, chez les jeunes d'aujourd'hui; mais cela varie beaucoup selon les familles. Les anciens continuent à arbitrer les conflits, sans imposer le règlement, seulement en suggérant et en conseillant; c'est la tradition de la loi gitane. La loi gitane, c'est un code non écrit de comportements sociaux. Les anciens se tiennent sur les places publiques et surveillent ce qui se passe. (J'ai aussi constaté pendant mon terrain que les "disputes de couple" se règlent sur le même principe d'arbitrage, souvent avec les *jaïa*, les anciennes, car alors la femme sort dans la rue et parle très fort, ce qui constitue un moyen d'éviter la violence conjugale et d'appeler les vieilles à la rescousse).

Il explique aussi qu'il existe une différence de mentalité entre les Gitans de Saint-Jacques et ceux de la Cité du Nouveau Logis, qui sont plus ouverts, plus simples, plus spontanés et moins méfiants. Cela tient selon à ce que les Gitans du Vernet et des villages ont une mentalité campagnarde et que les Gitans de Saint-Jacques ont une mentalité urbaine. De plus, sauf pour quelques uns qui ont des parents dans Saint-Jacques et à la Cité, dans la plupart des cas ce ne sont pas les mêmes familles, et on se fréquente peu. Mais outre ces différences mineures, la culture, la tradition et la loi gitane sont les mêmes.

Enfin, concernant les autres groupes tsiganes, il s'y intéresse beaucoup, mais il est un cas plutôt marginal parmi les Gitans. Malgré qu'il y ait eu par le passé, à l'occasion, des mariages entre Gitans et Manouches, pour la plupart des Gitans, un Manouche, un Rrom, un Sinti, ne sont pas des leurs et ils ne se sentent aucun lien avec eux. La plupart ne savent même pas qu'ils ont la même origine. La différence aujourd'hui entre Manouches et Gitans, c'est d'abord qu'ils voyagent encore, et aussi la place de la femme dans la société. Aujourd'hui, la femme manouche ne respecte pas son mari.

En conclusion, comme le démontrent les témoignages de tous ces médiateurs, *païos* et Gitans, la médiation exercée par chacun est unique. D'abord parce qu'elle participe de catégories de médiation et de médiateur différentes, et parfois multiples ou ambivalentes. Mais aussi, et surtout, parce qu'elle découle du discours idéologique véhiculé par chacun et chacune. Autant d'individus, autant de discours. Pourtant, on peut faire des recoupements. Ainsi, je perçois une plus grande homogénéité du discours chez les médiateurs gitans, malgré des divergences somme toute mineures. Par contre, chez les médiateurs *païos*, on observe un large spectre de positions idéologiques sur les Gitans, souvent radicalement opposées.

À un extrême, il y a ceux qui portent un jugement sévère et généralisant sur la population gitane. Ils visent une transformation à connotation évolutive, parfois sélective, et, implicitement, rejettent la faute de l'exclusion sur la population stigmatisée. À l'autre extrême, il y a ceux qui ont une lecture critique structurelle et systémique de l'exclusion des Gitans, blâmant au premier chef la société dominante, et ayant une explication sociale des difficultés comportementales parfois avérées. Entre les deux, il y a ceux et celles aux positions parfois ambivalentes. Ils tentent de naviguer professionnellement dans un univers culturel souvent éloigné de leurs propres repères, un univers qu'ils ne comprennent pas toujours et qui les déroute souvent, en tant que professionnel ou en tant qu'individu. Certains y trouvent un équilibre et s'en tirent relativement bien, d'autres ont plus de difficulté. Comprendre n'est pas toujours simple, communier culturellement requiert des habiletés de disposition; le médiateur est toujours un équilibriste travaillant sans filet.

## Conclusion

Au cours de ce terrain de recherche, c'est peut-être à travers ce rôle social très particulier de «médiateurs culturels» que m'a semblé pouvoir émerger une «élite» gitane sinon politique, du moins politisée, et ressentant le besoin et l'opportunité de la «prise de parole». Le terme élite devant être contenu ici dans le sens propre à la culture gitane acéphale de leaders moraux, et non d'hommes de pouvoir.

Cependant, dans le contexte social et historique particulier aux Gitans de Perpignan, ce rôle de «médiateurs culturels» correspond mal aux catégories anthropologiques d'acteurs telles que définies par Paine, rejoignant en cela la critique ethnohistorique. Les leaders gitans ne sont ni patrons, ni clients, ni courtiers, mais seulement intermédiaires, car ils ne retirent aucun profit de leur médiation. Par contre, ils sont effectivement des «passeurs de frontières», car ils connaissent bien les modes de fonctionnement du monde des *païos*. Leurs rôles sont multiples. Leurs loyautés aussi, car bien que la défense de leur communauté et l'identité gitane priment dans leur échelle de valeurs, ils se réclament aussi de la nation française que se réserve la société dominante. De plus en plus, ils se reconnaissent aussi dans l'identité ethnique tsigane en général, surtout par le partage solidaire du stigmate de l'exclusion sociale. Peut-être, sans perdre leur identité segmentaire gitane, qu'ils sont entrés dans un processus de consolidation de l'identité globale tsigane, à la faveur de l'accélération actuelle de la répression dite sécuritaire.

C'est pourquoi je pense que le lieu naturel de l'action politique future des Gitans sera plus celui de la «société civile» réformatrice. Peut-être, même, que si le système poursuit sa dérive d'exclusion et de disqualification sociale, la colère montante de la masse des exclus (Appadurai, 2007) sera le lieu de *la Société contre l'État*, car comme le dit Pierre Clastres,

«la relation politique de pouvoir précède et fonde la relation économique d'exploitation (ou d'abandon). Avant d'être économique, l'aliénation est politique, le pouvoir est avant le travail, l'économique est une dérive du politique» (Clastres, 1974, 169).

Par ailleurs, nous avons vu que le mythe de la division des Gitans n'est en fait qu'une mauvaise lecture de la réalité de l'exclusion économique des Gitans, où la charge sociale communautaire est dans le registre extrême de la pauvreté. En réalité, les Gitans sont unis à tous points de vue, socialement, identitairement, culturellement, et dans le racisme de l'exclusion.

Cependant l'unité des élites semble bien être la pierre d'achoppement d'une action sociale et politique concertée et soutenue dans le temps. S'il y a bien un «espace politique», en tant que conscience et connaissance du politique, l'absence culturelle d'un «lieu politique» commun et rassembleur, extérieur aux partis-pris politiques partisans, défavorise peut-être cette unification à mon avis indispensable. Certains individus ayant pu échapper à l'exclusion, et ayant des motivations sincères, pourraient aussi constituer un apport dynamique à la revendication politique gitane. Mais ils ne doivent pas oublier les valeurs égalitaires de respect, d'humilité, d'abnégation de soi et de collégialité, qui caractérisent culturellement le leader gitan. C'est du moins ce qui leur est reproché.

Peut-être aussi que l'accroissement général du sentiment d'appartenance au groupe ethnique plus large des Tsiganes pourrait être le mortier de cette unification des élites. Reste la délicate question culturelle du caractère acéphale de la représentation, surtout politique, chez les Gitans. Nul ne pouvant culturellement prétendre parler au nom de tous les Gitans (un trait culturel que je trouve admirable du point de vue de la pure démocratie), il s'ensuit que la forme naturelle de la représentation politique ne pourra être que collective et collégiale au niveau des élites. L'autre trait culturel gitan de la représentation (que j'aime bien aussi) est la non-permanence des lieux de pouvoir moral, qui ne peuvent être que conjoncturels et circonstanciels. Comme le dit si bien Marie Roué, «les meilleurs intermédiaires sont donc ceux qui sont conscients qu'ils ne sont que des traducteurs, des passeurs de frontières qui ne deviendront jamais de parfaits représentants» (Roué, 2003, 3). Si les leaders gitans sont donc des «porteurs de parole» circonstanciels, comment alors assurer la constance et la pérennité de la revendication sociale des Gitans ? C'est aux leaders gitans de trouver la réponse à cette question.



Au début de ce terrain de recherche, un mouvement politique de défense des droits des Gitans a été lancé, l'Association des Gitans de France. Mais son leader, malgré ses idées intéressantes et sa sincérité évidente, n'était plus considéré par les autres leaders comme un vrai Gitan. On lui reprochait une attitude contraire aux valeurs devant caractériser un leader gitan.

À la faveur de la politique sarkosyste d'expulsion musclée et systématique des Rroms qui a marqué l'actualité de cet été 2010, vers la toute fin de mon terrain, j'ai assisté à ce que je ne croyais plus avoir l'occasion de constater. Presque tous les leaders gitans se sont unis pour convoquer une conférence de presse dénonçant les expulsions sauvages et affirmant leur solidarité avec les Rroms. Quelque temps avant, certains leaders avaient aussi formé l'Association des Gitans Nord- Catalans, vouée à la défense des droits des Gitans. À l'automne, une grande marche de protestation et de solidarité a été organisée dans les rues de Perpignan, à laquelle participaient un grand nombre de Gitans et plusieurs de leurs leaders. Dans le même temps, une Association multiethnique a vu le jour, le Groupement Vivre Saint-Jacques, comprenant des Gitans, des maghrébins et des *païos*. La période était effervescente et excitante. Je croyais bien voir la revendication gitane, la «prise de parole», non seulement émerger, mais aussi s'inscrire dans la mouvance de la «société civile».

Je suis retourné brièvement sur mon terrain à l'été 2011. J'ai revu plusieurs de mes informateurs, et aussi mon ami Jean-Louis Olive, et nous avons discuté de l'évolution de la situation depuis mon départ, l'été dernier. Un an plus tard, qu'advient-il de cette effervescence ? Les pouvoirs publics ont été absolument indifférents. Il n'y a plus eu aucune manifestation ou action politique revendicatrice. L'Association des Gitans de France semble avoir fait long feu. L'Association des Gitans Nord-Catalans semble inactive. Quant au Groupement Vivre Saint-Jacques, des démissions et surtout des divisions électorales partisans entre militants de la droite et de la gauche lui ont été fatales (bien que mes informateurs m'aient indiqué que le vote des Gitans, loin d'être massif, ne dépasse pas les 400 individus, il semble avoir été déterminant dans la victoire inédite du candidat socialiste dans le canton de Saint-Jacques). Tout semble donc être retourné au point mort.

Ce qui ramène les problématiques politiques que j'avais rapidement identifiées au cours de mon terrain : l'unité des élites et des organisations, le caractère éphémère de ces organisations, lié au «conjoncturel» et au «circonstanciel», la position apolitique de la masse des Gitans en général, l'absence culturelle de la lutte politique organisée et structurée. Indirectement, d'autres problématiques interviennent, comme l'absence, chez la majorité des Gitans, de sentiment identitaire commun avec le grand groupe tsigane, le stigmate intériorisé de l'exclusion, la sous-scolarisation, et l'extrême pauvreté qui priorise la survie au quotidien.

Mais, au-delà de toutes ces considérations, paraphrasant Alain Touraine, se pose la question fondamentale : pouvons-nous vivre ensemble, en sujets sociaux égaux et différents ? (Touraine, 2000). Pour combattre le racisme et l'exclusion des Gitans, nous avons un devoir de parole et de solidarité. Peut-être alors nous faut-il répondre à l'appel à l'indignation lancé par Stéphane Hessel, par «*l'insurrection pacifique*» (Hessel, 2011).

## Bibliographie

Agar, Michael H. "Toward an Ethnographic Language". In *American Anthropologist*, New Series, Vol. 84, no. 4, (dec. 1982), 779-795.

Appadurai, Arjun. "The Capacity to Aspire: Culture and the Terms of Recognition". In Vijayendra Rao and Michael Winton, opus, cit., chap. 3.

\_\_\_\_\_. *Géographie de la colère. La violence à l'âge de la globalisation*. Paris: Payot, 2007.

Asséo, Henriette. "Pour une histoire des peuples-résistance". In *Tsiganes : identité, évolution*. Patrick Williams (dir.). Actes du Colloque pour le trentième anniversaire des Études Tsiganes, Paris, 5 et 6 décembre 1986. Paris : Syros Alternatives, 1989, 121-127.

Associations porteuses du projet médiation. "Quelle médiation pour améliorer l'accès aux soins des Roms migrants en France ?" In *Études tsiganes*, no. 41-42 (2011), 72-87.

Balandier, Georges. "Anthropologie politique". In *Encyclopaedia Universalis en ligne*, 2008. <http://www.universalis-edu.com/article2.php?napp=754&nref=b920671> (consulté le 8 juin 2009) 14 pages.

Barker, Martin. *The New Racism: Conservatives and the Ideology of the Tribe*. London: Junction Books, 1981.

Barth, Fredrik. "Les groupes ethniques et leurs frontières". In *Théories de l'ethnicité*, Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart, 205-250. Paris: P.U.F., 1999 (2<sup>e</sup> éd.).

Bauman, Zygmunt. *Le coût humain de la mondialisation*. Paris: Hachette, 1999.

Benmayor, Rina, Rosa M. Torruellas, Ana L. Fuarbe. "Claiming Cultural Citizenship in East Harlem: "Si Esto Puede Ayudar a la Comunidad Mia..." ". In Flores, William V. and Rina Benmayor (eds). *Latino Cultural Citizenship: Claiming Identity, Space and Rights*. Boston: Beacon Press, 1998, 152-209.

Blasco, Paloma Gay Y. "Gypsy / Roma Diasporas. A Comparative Perspective". In *Social Anthropology* 10, no.2 (2002): 173-188.

Bonte, Pierre. "Segmentaire (système)". In *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Pierre Bonte et Michel Izard (dirs.). Paris : Presses Universitaires de France, 2004. 655-658.

Bordigoni, Marc. "Sara aux Saintes-Maries-de-la-Mer. Métaphore de la présence gitane dans le monde des gadjé". In *Études Tsiganes* no. 20, (2004), 12-34.

Bourdieu, Pierre. *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris: Minuit, 1979.

\_\_\_\_\_. "Comprendre". In *La misère du monde*, Pierre Bourdieu (dir.), Paris : Seuil, 1993, 1389-1447.

\_\_\_\_\_ et Jean-Claude Passeron. *La reproduction: éléments pour une théorie du système d'enseignement*. Paris: Minuit, 1970.

Bourgois, Philippe. *In search of respect: selling crack in El Barrio*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Bruggeman, Delphine. "Camions-écoles. Une école nomade". In *Le Sociographe. Recherches en travail social*, no. 28 (janvier 2009), 81-92.

Capron, Jean et all. *Classes et associations d'âge en Afrique de l'Ouest*. Paris : Plon, 1971.

Castel, Robert. *Les métamorphoses de la question sociale*. Paris: Galimard, 1995.

Cathelin, Annie. "Imaginaire et réalités de la discrimination chez les Gitans et les Païos". In *Esprit Critique*, vol. 6, no. 1 ; (hiver 2004) : 110-124. <http://www.espritteritique.org>

Certeau, Michel de. *La Prise de parole et autres écrits politiques*. Paris: Seuil, 1994.

\_\_\_\_\_. *L'invention du quotidien*. Paris: Gallimard, 1990. T. 1, chap. 2 et 3.

Clastres, Pierre. *La société contre l'État*. Paris : Minuit, 1974.

Coates, Rodney (ed.). *Covert Racism : Theories, Institutions and Experiences*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Collectif, Bernard Leblon (éd. scientifique). *Le livre des Gitans de Perpignan. El Llibre dels Gitanos de Perpinyà*. Paris: L'Harmattan, 2003.

Collectif. *Nosaltres gitanos d'aquí*. Perpignan : Mairie de Perpignan / Institut Font Nova, 2010.

Comaroff, Jean. *Body of Power, Spirit of Resistance. The Culture and History of a South African People*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.

Cossée, Claire. *Tsiganes et politique: vers quelle représentation? Action collective, droits des minorités et citoyenneté. Analyse comparative France / Hongrie*. Thèse de doctorat (PH. D. Sociologie), Université Paris 8, 2004.

Cuisenier, Jean. "Organisation sociale". In *Encyclopaedia Universalis en ligne*, 2008 <http://www.universalis-edu.com/article2.php?baoo=5504&nref=n131671> (consultée le 8 juin 2009) 14 pages.

Delgado, Manuela Canton. "Croyances protestantes, stratégies gitanes. L'évangélisme des églises philadelphie dans le sud de l'Espagne". In *Études Tsiganes* no. 20, (2004), 88-106.

Durkheim, Émile. *De la division du travail social [1893]*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.

Éditorial. "Racismes ordinaires". In *Le Sociographe* no. 34, (janvier 2011), 4-5.

Élias, Norbert et John L. Scotson. *Logiques de l'exclusion*. Paris: Fayard, [1965], 1997.

Evans-Pritchard, Edward Evan. *Les Nuers. Description des modes de vie et des institutions d'un peuple nilotique*. Paris: Gallimard, 1978.

Fabian, Johannes. *Le temps et les Autres. Comment l'anthropologie construit son objet*. Toulouse : Anarchasis, 2006.

Farmer, Paul. *Pathologies of Power. Health, Human Rights, and the New War on the Poor*. Foreword by Amartya Sen. Berkely: University of California Press, 2003.

Formoso, Bernard. *Tsiganes et sédentaires. La reproduction culturelle d'une société*. Paris: Éditions L'Harmattan, 1986.

Fortes, Meyer et E. E. Evans-Pritchard. *Systèmes politiques africains*. Paris : Presses Universitaires de France, 1964.

Giband, David. "Les événements de Perpignan ou la fin d'un système géopolitique local". In *Hérodote* no. 120, 2006/1 ; 177-189.

Giddens, Anthony. *La constitution de la société. Éléments de la théorie de la structuration*. Paris: P.U.F., 1987.

Grimard, Léon. "Political Representation, Perpignan, France". Research Note, In *Newsletter of the Gypsy Lore Society*, Vol. 33, no. 1, (February 2010): 7-8, Current Research Rubric.

Grimard, Léon. "Réalités tsiganes : méconnaissance et désintérêt en Amérique du Nord".  
Commentaire In *Études tsiganes*, no. 41-42, (juillet 2011), 218-221.

Grimard, Léon. "European Romani and Mobility: Binding Economics to the Social Field",  
In *Moving Bodies, Being Subjects: Ethnographic, Archaeological and Historical Approaches to Mobility*, invited session at the 2010 annual meeting of the American Anthropological Association, 17-21 November 2010, New-Orleans, USA.

Guillaumin, Colette. "'I Know it's Not Nice, But...'The Changing Face of 'Race' ". In  
Rodolfo D. Torres, Louis F. Miron and Jonathan Xavier Inda (eds). *Race, Identity and Citizenship. A Reader*. Oxford: Blackwell Publishing, 1999. 39-46.

Hallowell, Irving A . "American Indians, White and Black: The Phenomenon of  
Transculturalization ". In *Current Anthropology*, 4 (december 1963), 519-529.

Hessel, Stéphane. *Indignez vous*. Montpellier: Indigène, 2011.

Hirschman, Albert. *Défection et prise de parole*. Paris : Fayard, 1995.

\_\_\_\_\_. "Exit, Voice, and Loyalty: Further Reflections and a Survey of Recent  
Contributions". In *The Milbank Memorial Fund Quarterly. Health and Society*, vol. 58, no.  
3 (summer 1980), 430-453.

Horton, Robin. "Stateless Societies in the History of West Africa". In *History of West Africa*, ed. by J. F. Ade Ajayi and Michael Crowder. London: Longman, 1976, Vol. 1, 72-113.

Huard, Raymond. "Marx et Engels devant la marginalité : la découverte du  
lumpenproletariat". In *Romantisme*, 1988, 5-17.

[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/roman\\_0048-8593\\_1988\\_num\\_18\\_59\\_5472](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/roman_0048-8593_1988_num_18_59_5472)

Kastrup, Virginia. "À propos de l'apprentissage de la compétence éthique". In *Intellectica*, 2002 / 2, 299-322.

Keesing, Roger. "Anthropology as Interpretive Quest". In *Current Anthropology*, vol. 28, no. 2, (April 1987), 161-176.

Ladanyi, Janos and Ivan Szelényi. *Patterns of Exclusion: Constructing Gypsy Ethnicity and the Making of an Underclass in Transitional Societies of Europe*. Boulder, Co.: East European Monographs / New-York: Columbia University Press, 2006.

Lewis, Oscar. *La Vida. Une famille porto-ricaine dans une culture de pauvreté : San-Juan et New-York*. Paris : Gallimard, 1969.

Liégeois, Jean-Pierre. *Roms en Europe*. Strasbourg: Éditions du Conseil de l'Europe, 2007.

Marcel, Jean-Christophe. "Solidarité sociale". In *Encyclopedias Universalis en ligne*, 2008. <http://www.universalis-edu.com/article2.php?napp=92932&nref=nto1679> (consulté le 8 juin 2009) 3 pages.

Marushiakova, Elena and Vesselin Popov. "Segmentation vs. Consolidation: the example of four Gypsy groups in CIS". In *Romani Studies*, vol. 14, no. 2; (2004): 145-191.

Michie, Michael. *The role of culture brokers in intercultural science education: A research proposal*. Paper presented at the 34<sup>th</sup> annual conference of the Australasian Science Education Research Association, held in Melbourne, 10-12 July 2003. Center for Research in Science and Technology Education, University of Waikato.  
[http://members.ozemail.com.au/~mmichie/culture\\_brokers1.htm](http://members.ozemail.com.au/~mmichie/culture_brokers1.htm)

Okely, Judith. *The Traveller – Gypsies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.



Paine, Robert (ed.). *Patrons and Brokers in the East Artic*. Newfoundland Social and Economic papers no. 2. Memorial University of Newfoundland. Toronto: University of Toronto Press, 1971.

Pasquier, Sylvain et Julien Rémy. "Être soi peut-il être professionnel ? Le cas des médiateurs sociaux". In *SociologieS*, Théories et recherches. Mis en ligne le 8 janvier 2008. <http://sociologies.revues.org/index1443.htm> (consulté le 14-06-2011).

Paugam, Serge. *La disqualification sociale. Essai sur la nouvelle pauvreté*. Paris : Presses Universitaires de France, 2008.

Peyroux, Olivier. "Médiateurs roms, la discrimination positive en question". In *Études tsiganes*, no. 41-42, (2011), 60-71.

Piotte, Jean-Marc. *Les Neuf clés de la modernité*. Montréal: Québec Amérique, 2007.

Powell, Ryan. "Understanding the Stigmatisation of Gypsies: Power and the Dialectics of (Dis) Identification". In *Housing, Theory and Society* 25, no.2 (2008): 87-109.

Rabinow, Paul. *Un ethnologue au Maroc. Réflexions sur une enquête de terrain*. Paris : Hachette, 1977.

Rao, Vijayendra and Michael Walton (éds.). *Culture and Public Action*. Stanford, Cal.: Stanford University Press, 2004.

Renan, Ernest. *Qu'est-ce qu'une nation ?* Paris : Éditions Mille et une nuits, [1869], 1997.

Renard, Stanislas, Alexandru Manus and Philip V. Fellman. "Understanding the Complexity of the Romany Diaspora". In *Interjournal*, New-England Complex Systems Institute, 2115, (2007), 24 pages. <http://www.interjournal.org>

Reyniers, Alain. "Quelques jalons pour comprendre l'économie tsigane". In *Études Tsiganes* 12 (numéro thématique: Économie tsigane intégrée à l'économie globale), (deuxième semestre 1998): 8-27.

Robert, Christophe. *Éternels étrangers de l'intérieur? Les groupes Tsiganes en France*. Paris: Desclée de Brouwer, 2007.

Romm, Norma R. A. *New Racism. Revisiting Researcher Accountabilities*. London: Springer, 2010.

Roué, Marie. "ONG environnementalistes américaines et Indiens Cris. Une alliance contre nature pour sauvegarder la nature ? ". In *Revue internationale des sciences sociales*, vol. 4 (2003), no. 178, 679-687.

Sahlins, Marshall. *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*. Paris : Gallimard, 1976.

Sardan, Jean-Pierre Olivier de. *La rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*. Louvain-La-Neuve : Academia-Bruylant, 2008.

Scott, James. *Weapons of the Weak. Every Forms of Peasant Resistance*. New-Heaven, Con.: Yale University Press, 1985.

Simmel, Georg. "Digressions sur l'Étranger" (1909). In Y. Grafmeyer et J. Joseph (éds.). *L'École de Chicago – Naissance de l'écologie urbaine*. Paris: Éditions du Champ Urbain, 1990, 53-59.

Stewart, Michael. *The Time of the Gypsies*. Boulder, Co., Oxford: Westview Press, 1997.

Szasz, Margaret Connell (ed.). *Between Indian and White Worlds: The Cultural Broker*. Norman, OK.: University of Oklahoma Press, 1994.

Terray, Emmanuel. "Sociétés segmentaires, chefferies, États: acquis et problèmes". In *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*, vol. 19, no. 1 (1985), 106-115. <http://www.jstor.org/stable/485054> (consulté le 15 juillet 2011).

Tilly, Charles. *Durable Inequality*. Berkely : University of California Press, 1999.

Touil, Ahmed Nordine. "Déshabiller le racisme normalisé". In *Le sociographe* no. 34, (janvier 2011), 7-8.

Touraine, Alain. *Can We Live Together? Equal and Different*. Cambridge: Polity Press, 2000.

Valentine, Charles. *Culture and Poverty: Critique and Counter Proposals*. Chicago: University of Chicago Press, 1969.

Varela, Francisco, E. Thompson et E. Rosch. *L'inscription corporelle de l'esprit*. Paris : Seuil, 1993.

Varela, Francisco. *Sobre a competência ética*. Lisboa, Edições 70, 1995.

Vérité, Catherine. Compte-rendu de lecture de l'ouvrage "La voix des acteurs faibles. De l'indignité à la reconnaissance", de Jean-Paul Payet, Frédérique Giuliani et Denis Laforgue (dirs.), Presses Universitaires de Rennes, 2008. In *Politiques sociales et familiales*, no. 97 (septembre 2009), Comptes-rendus de lectures, 96-98.

Vermeersch, Peter. *The Romani Movement. Minority Politics and Ethnic Mobilization in Contemporary Central Europe*. New-York: Berghahn Books, 2006.

Wacquant, Loïc. "The Zone". In *La misère du monde*, Pierre Bourdieu (dir.). Paris : Seuil, 1993, 263-316.

White, Bob W. *Breakdown and Breakthrough: Retreat into Ethnographic Knowledge*.  
Manuscrit à paraître, In...

Wieviorka, Michel. *Racisme: changements dans le phénomène, changements dans l'analyse*. Working Paper no. 40, presented at the American University of Paris, 5 december 2005. Trustee Fund for the Advancement of Scholarship (publ.).

Wikipédia. *Communautarisme (sociologie)*. 2011.

[http://fr.wikipedia.org/wiki/communautarisme\\_\(sociologie\)](http://fr.wikipedia.org/wiki/communautarisme_(sociologie)). (consultée le 8 juillet 2011).

